
COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO
El escepticismo filosófico en el Renacimiento
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
Dykinson, S.L.

El escepticismo filosófico en el Renacimiento

El escepticismo filosófico en el Renacimiento

Manuel Bermúdez Vázquez



2022

EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO EN EL RENACIMIENTO

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez

Madrid – 2022
N.º 87 de la colección Conocimiento Contemporáneo
1ª edición, 2022

ISBN: 978-84-1122-713-1

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es la culminación de varios años de estudio centrados en la situación del escepticismo como corriente filosófica en el Renacimiento. El comienzo fue, para mí, arduo y lento. En estos tiempos que corren en los que se han multiplicado las publicaciones académicas de temas de todo tipo, el necesario vaciado bibliográfico supuso un trabajo largo e incluso tedioso y, al principio, cuando revisaba por la Red los catálogos bibliográficos todavía no podía saber cuánta utilidad sacaría de aquellas horas. Sin embargo, conforme pasaba el tiempo y la labor iba arrojando sus primeros frutos, nuevos bríos me permitían seguir adelante, vislumbrando muy a lo lejos el resultado final.

La elección del Renacimiento no fue baladí, de hecho, el tema seleccionado, la recuperación de la corriente escéptica en el Renacimiento, fue largamente rumiado. Este periodo lleva captando mi atención desde mis primeros estudios universitarios con la Licenciatura en Humanidades hace más de veinte años.

En la lectura académica, sobre todo en la de trabajos como este, puede resultar muy fácil distraerse de la tesis básica que el autor está sosteniendo. Como no me gustaría que ese fuera mi caso, prefiero adelantar en esta introducción la idea fundamental que he tratado de defender en este libro: La recuperación del escepticismo en el Renacimiento es de enorme importancia para la historia de la filosofía por cuanto de ella se han derivado posteriores influencias de este movimiento tanto en la época moderna como en la filosofía de estos últimos siglos. Ese crisol de ideas que fue el Renacimiento presenta un hecho que ha podido pasar desapercibido a lo largo de la historia y que marcó definitivamente el rumbo de los acontecimientos en la historia de la filosofía y de la ciencia:

tras el largo letargo medieval, la recuperación del escepticismo en el Renacimiento no se trató simplemente de una mera curiosidad historiográfica, sino que las dudas que planteó esta corriente de pensamiento marcaron a fuego la evolución de la ciencia, pues esta se veía obligada a dar respuesta a todas y cada una de las objeciones escépticas para poder presentar cierta legitimidad epistemológica. En otras palabras, para que la ciencia pudiera decir que sus proposiciones eran verdaderas tuvo que andar el camino que el escepticismo le marcó. Dicho de otro modo, para avalar la pertinencia del presente estudio, el origen de la ciencia y la técnica contemporáneas está, quizá, en el escepticismo y su recuperación en los siglos XVI y XVII. La búsqueda, investigación, desarrollo, descripción y análisis de este extremo es lo que vamos a tratar de establecer en las siguientes páginas. Como muestra valga el siguiente ejemplo: ¿Quién se supone que fue el primero en hablar de método científico? ¿En utilizar la expresión método científico? La respuesta suele ser fenomenalmente rápida: Francis Bacon en su obra *Novum Organum*. Y es tan rápida como errónea. No fue Bacon el primero en utilizar esta expresión, ni Descartes, ambos bebieron, probablemente, de la misma fuente: el escepticismo renacentista recuperado. Fue esta corriente la que acuñó el término *methodus sciendi* o método científico de la mano del escéptico Francisco Sánchez. Sánchez era un médico gallego (1551-1623) que llevó la duda escéptica hasta su extremo y llegó a una serie de conclusiones que nos sorprenden por su actualidad y fuerza en su obra *Quod nihil scitur (Que nada se sabe)*. Aquí tenemos, de este modo, el origen real de los primeros pasos de la ciencia tal y como la conocemos hoy en día. Para paliar en parte este error escribimos estas líneas. El estudio de los libros es el estudio de las ideas y son las ideas las que marcan el rumbo de la humanidad. Sabiendo qué libros eran leídos en un periodo podemos hacernos una idea muy aproximada de la evolución intelectual y, por ende, social, del grupo humano correspondiente.

El estudio del escepticismo en el Renacimiento, su enorme influencia en los círculos filosóficos e intelectuales, su protagonismo en la "revolución escéptica" de los siglos XVII y XVIII, su papel en la creación del modelo científico, su presencia aún hoy en día en las formas de la ciencia, en su manera de dar respuestas, todo ello ha de ser claramente

delimitado para poder establecer definitivamente el lugar que le corresponde a esta corriente de pensamiento en la historia de las ideas y para entender por qué la ciencia es como es y no de otra manera. Probablemente, de no haber sido por el escepticismo y su recuperación en el Renacimiento, hoy en día la sociedad sería muy distinta, entre otras razones porque no habría habido ningún elemento fiscalizador de la talla de la duda escéptica a la hora de establecer la adecuación de determinadas proposiciones con la realidad.

El escepticismo renacentista –de marcado carácter pirrónico fundamentalmente, como veremos- influyó en los autores que lo conocieron, determinó la creación de un modelo científico diferente al que se tenía (si es que se podía hablar de un modelo científico medieval), modeló la estructura de la ciencia de su tiempo e influyó para siempre en los aspectos evolutivos que esta presentará en los siglos posteriores, momentos clave a la hora de poder entender la forma de vida contemporánea. Habría que dar respuesta a estas preguntas: ¿Por qué Descartes utiliza la duda para construir su esquema filosófico-matemático? ¿Por qué Francis Bacon trata de renovar la ciencia de su tiempo con la creación de un método científico que sigue el modelo de un médico escéptico gallego del siglo anterior? ¿Por qué el lugar común de sueños que se confunden con la realidad se hace tan popular hasta en la literatura (v. gr.: Calderón de la Barca con *La vida es sueño* y William Shakespeare con *La tempestad*) si este es un motivo escéptico tradicional? ¿Por qué Hume se ve abocado al escepticismo al proponer su empirismo? ¿Por qué el Kant de los *Prolegómenos* parece influido por la corriente de la duda si su obra es un edificio de coherencia, seguridad y estabilidad filosóficas? Y así podríamos seguir hasta llegar a nuestros días. Todas estas preguntas, no obstante, no pueden ser respondidas en un librito como este.

Podemos decir sin arriesgarnos demasiado en parecer aventurados que, prácticamente, todos los grandes pensadores de la historia de la filosofía han tenido que posicionarse frente a la cuestión escéptica. Desgranar todas estas incógnitas se torna imprescindible para poder seguir adelante. Cabe decir que un adecuado entendimiento de este tema puede facilitar la comprensión de nuestra sociedad, como siempre ocurre cuando uno mira al pasado. De todas estas cuestiones, la parte de este

trabajo que nos corresponde está en el principio y a esas preguntas tratamos de responder aquí: el estudio de los libros escépticos clásicos que se recuperaron en el Renacimiento tras el largo periodo medieval y que sirvieron para revolucionar el panorama intelectual de la Europa de entonces. Así pues, afrontamos desde el comienzo nuestra tarea sabiendo claramente el lugar que ocupa y su importancia, lo cual ya es una gran ventaja para cualquier investigación.

Existe un vínculo ineluctable entre los libros y la filosofía. El libro como vehículo de pensamiento y de ideas es hijo legítimo de la dadora y creadora de estas ideas, la filosofía. La filosofía trata de ser el saber más abarcador y plantea, más bien como *desiderátum*, la intención de no partir de presupuesto alguno; la reflexión filosófica es una tarea imprescindible, más que nunca en nuestro tiempo, donde el gregarismo y el adocenamiento de la sociedad ponen en riesgo el saludable hábito de la crítica. De entre todos los movimientos filosóficos, el escepticismo es el más perdurable y resistente, quizá por ese elemento de duda que hay inserto en lo más profundo de la naturaleza humana. Tradicionalmente se ha dicho que el admirarse, la duda y la finitud del ser humano son los tres pilares sobre los que nació la filosofía. Como vemos, ya en uno de ellos se halla este germen de la duda que es la característica más propia del escepticismo. La realidad es una, o múltiple, eso queda por dilucidar ya que, por definición, es un concepto poliédrico y complejo, pero la forma de pensar esa realidad que tenemos la modifica y determina. Y este escepticismo de hoy tiene las mismas raíces que el escepticismo moderno y renacentista y este, a su vez, es prácticamente el mismo que describió Sexto Empírico, estableció Enesidemo, practicó Pirrón y pensaron algunos sofistas y muchos presocráticos (y así podríamos seguir hacia atrás quizá hasta el mismo Homero). Algo ha de tener una corriente que ha vivido tanto. Y si su influencia es tanta como para moldear los hábitos científicos de toda una sociedad como la occidental, es importante que tratemos de establecer el porqué, la razón de que todo esto sea así, la influencia clara de la duda escéptica en la ciencia. Saber por qué un libro como las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico, verdadero manual del escepticismo, recuperado para el mundo occidental en el año 1562 cuando aparece editado por primera vez en latín, influye tanto como

para que todos los pensadores que lo leyeron se sientan impelidos a posicionarse en sus respectivas obras tanto a favor como en contra, pero nunca indiferentes.

No creo poder ponderar suficientemente la importancia de esta cuestión para el mundo de hoy. Tan difícil queda para la percepción contemporánea el sentir la proximidad de nuestras formas de vida con las respuestas a los diez tropos escépticos acuñados por Enesidemo y reeditados posteriormente por Sexto Empírico que se me antoja una actividad muy compleja el ponerla en claro en estas pocas páginas.

Todo parece indicar que fue Enesidemo, autor del que conocemos muy poco, solo que era conocido como Enesidemo de Cnossos, que quizá enseñó en Alejandría y que escribió su obra alrededor del año 40 a. C. quien construyó los diez tropos o argumentos que sirvieron como arsenal de batalla intelectual para el escepticismo. Podemos mencionarlos a vuelapluma: 1) La diversidad de los animales. 2) La diferencia entre distintos seres humanos. 3) La diferente estructura y constitución de los sentidos. 4) La diferencia entre los distintos estados por los que pasa el ser humano (despierto o dormido, joven o anciano) o las circunstancias. 5) Las diferencias de perspectiva, o las posiciones, distancias y lugares. 6) Los objetos de percepción nunca se presentan en su verdadera esencia, ya que siempre hay algún medio entre ellos y nuestros órganos perceptivos –por ejemplo, la hierba parece verde al mediodía y dorada a la luz del atardecer-, o también tropo de las interferencias. 7) Las diferencias de percepción debidas a las diferencias de cantidad y cualidad –por ejemplo, un grano de arena puede parecer áspero, mientras que si la arena se escurre entre los dedos parece suave. 8) El carácter relativo de las cosas en general. 9) La diferencia de las impresiones provocada por la frecuencia o infrecuencia de la percepción –como por ejemplo un cometa, que es visto poco a menudo, que causa mayor impresión que el sol-, o según los sucesos sean frecuentes o raros. 10) Los diferentes códigos morales, formas de vida, leyes, mitos y creencias, sistemas filosóficos, etcétera (Sexto Empírico, 1993: 36). Fue Agrippa quien redujo estos diez tropos de Enesidemo a cinco. Agrippa fue un filósofo escéptico del siglo I, por lo tanto, posterior a Enesidemo (ca. 80-10 a. C.) y anterior a Sexto Empírico (160-210 d. C.), parece el único pensador de la

escuela escéptica que, en este marco temporal, hizo alguna aportación al pensamiento de este movimiento filosófico. Se le conoce como el autor de los "cinco caminos de la duda". Estos cinco caminos o tropos presentaban un nuevo enfoque del escepticismo, pues iban dirigidos exclusivamente a la manera de atacar las construcciones dogmáticas desde el punto de vista de la lógica. Parece que la obra de Sexto Empírico estuvo muy marcada por la línea argumental aportada por Agrippa. De hecho, como indican Gallego Cao y Muñoz Diego, el esquema de Sexto Empírico parece imitar una y otra vez los tropos de Agrippa. (Sexto Empírico, 1993: 34). Los tropos de Agrippa son: 1) La variación de las perspectivas relativas a los mismos objetos. 2) El proceso infinito que requiere cualquier demostración –las pruebas se apoyan en cuestiones asumidas que requieren ser probadas previamente y, así, hasta el infinito-. 3) El relativismo relacionado con el hecho de que los objetos aparecen diferentes a gente diferente de acuerdo con el temperamento del perceptor además de su relación con los otros objetos. 4) El carácter arbitrario de los puntos de partida asumidos por los dogmáticos para escapar de la regresión hasta el infinito. 5) El círculo vicioso que se genera en la necesidad de asumir en la prueba de cada cosa que la conclusión tiene que ser, a su vez, probada. Cfr. Sexto Empírico, *H.P.*, I, 164 y ss. El autor de *Hipotiposis pirrónicas* recoge asimismo la opinión de otros escépticos que reducirían todos los tropos a solamente dos: 1) Nada puede ser considerado seguro a través de sí mismo. Como ejemplo tenemos la inmensa variedad de opiniones entre las cuales no se puede hacer ninguna elección con certeza segura. 2) Nada puede ser considerado cierto a través de alguna otra cosa, ya que el intento de llevarlo a cabo supone o la regresión hacia el infinito o el círculo vicioso. (Sexto Empírico, 1993: 178; Nussbaum, 1991).

Quede claro al menos esto: consideramos que el escepticismo renacentista y moderno cambió a todos los filósofos y pensadores, tanto de este tiempo como posteriores, todos fueron influidos por él y ellos influyeron luego en sus sociedades respectivas, pero, sobre todo, modificaron la percepción de la ciencia que se tenía y la obligaron a adoptar formas distintas, y esta ciencia nueva con modelos nuevos, evolucionó hasta nuestros días guiada siempre por el escepticismo. Así considero que fue

tras la investigación llevada a cabo para este libro. Y siguiendo la vieja fórmula escéptica, para no parecer dogmático en un trabajo sobre escepticismo, he de añadir la siguiente apostilla imprescindible: esto que he escrito es según a mí me parece.

Entre mis esperanzas se encuentra la de que este trabajo cubra las expectativas que sobre él he puesto. He intentado ser siempre riguroso y ofrecer un resultado digno como fruto de mi investigación. Eso sí, con las limitaciones propias de un libro que trata sobre una temática amplia y abarcadora. Pido también indulgencia al lector por los posibles fallos que aparezcan pues, como dice el famoso proverbio latino, *errare humanum est,* y, necesariamente, ha de contener errores. Yo intentaré seguir adelante, corrigiendo los defectos o deficiencias que puedan encontrar y trataré de ofrecer un trabajo completo. Ante los problemas solo puedo prometer trabajo y esfuerzo, mas espero que sea suficiente.

Como conclusión inicial, valga la paradoja, cabe compartir la siguiente reflexión: conviene no olvidar que frente a la preponderancia en nuestro tiempo de las cuestiones científicas y técnicas tenemos la obligación moral y humana de potenciar la reflexión, la crítica, el pensamiento, la duda, en definitiva, la filosofía. Dicho esto, hago mías las palabras de Aristóteles al final del libro I de la *Metafísica* (*Metaf.* 983 a 10) cuando, refiriéndose a la metafísica (o a la misma filosofía podemos decir), escribe: "Sería indigno de un hombre no buscar el saber que, por sí mismo, más le corresponde (...). No cabe considerar a ningún otro saber más digno de estima que la filosofía (...). Todas las demás ciencias serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor".

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La recuperación del escepticismo en el Renacimiento ha sido una temática que ha recibido bastante atención académica desde la publicación de la que es considerada la obra pórtico o inaugural de esta rama de estudios, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes* escrita por Richard Popkin en 1960. Popkin, matemático de formación e investigador de la historia de la filosofía de primer nivel supo ver, con gran intuición, la enorme importancia que la difusión de los textos escépticos clásicos en el Renacimiento tuvo para el desarrollo ulterior de la filosofía. No es necesario volver a recalcar esta influencia del escepticismo pues ya hemos dado alguna pincelada al respecto en las páginas estrictamente precedentes. Popkin fue ampliando el arco de su estudio en posteriores ediciones de su trabajo y, así, en 1979 publicó *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza* y concluyó su línea de trabajo en 2003, dos años antes de morir (murió en 2005) con su *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle*, que extendía el estudio del escepticismo desde el siglo XV hasta prácticamente el inicio del siglo XVIII.

La obra de Popkin marcó el camino que numerosos investigadores, fundamentalmente anglosajones e italianos, siguieron posteriormente, probablemente porque todos vieron que la filosofía de la modernidad, y me refiero a esa filosofía que comienza con Descartes, no a la filosofía del siglo XX, bebía directamente de una cierta mirada filosófica que estaba emparentada con la corriente de la duda, con el escepticismo. Quizá seríamos más justos si dijéramos que la filosofía moderna comienza con Michel de Montaigne, del que se ha dicho muchas veces que fue el último renacentista y el primer moderno. Investigadores de la talla del malogrado Charles B. Schmitt (curiosamente químico de formación) se dieron cuenta de que había que indagar el origen filosófico de pensadores como Bacon, Descartes, Montaigne o Sánchez en alguna parte de los textos escépticos recuperados en el Renacimiento. Dos de los artículos de Charles Schmitt han sido seminales para esta rama del conocimiento, tanto su “The Recovery and Assimilation of Ancient Scepticism in the Renaissance”, publicado en 1972 como su “The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times”, publicado en 1983 como capítulo de la

obra básica *The Skeptical Tradition* son contribuciones de un valor extraordinario para aclarar cómo se produjo esa recuperación y difusión de los textos escépticos clásicos en el Renacimiento. Bien es verdad que este segundo artículo, separado más de 11 años del primero, no agregaba mucha información nueva respecto del primero, pero no por ello dejó de aportar alguna idea importante.

Con estos dos pilares, Popkin y Schmitt, la línea de investigación sobre el escepticismo en el Renacimiento se puso en marcha y paulatinamente fue ganando en vigor y expansión. Quizá sería también injusto, como ocurrió antes con Montaigne, no citar aquí a Paul Oskar Kristeller, considerado por muchos como el principal especialista del Renacimiento y maestro de Charles Schmitt. Sin embargo, aunque en su obra *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* toca el tema del escepticismo, lo hace tangencialmente y en mucha menor medida que estos dos a los que nos hemos atrevido a llamar "pilares" de estos estudios: Popkin y Schmitt.

Si nos propusiéramos en este apartado del estado de la cuestión hablar sobre la bibliografía alrededor del escepticismo no habría más remedio que hacer otro libro al respecto. Investigadores sobre la corriente de la duda hay muchos y muy buenos, algunos incluso españoles, por ejemplo, Ramón Román, que ha escrito sobre escepticismo antiguo y el escepticismo en la Academia de Platón, pero también tendríamos en la universidad de Milán a Fernanda Decleva Caizzi y su discípulo Mauro Bonazzi; en el ámbito anglosajón podríamos mencionar desde Myles Burnyeat hasta Richard Bett (que escribió un atinadísimo artículo sobre el escepticismo en Nietzsche) pasando por Martha Nussbaum. Sin embargo, si nos circunscribimos al marco histórico sobre el que orbitan las presentes páginas, el Renacimiento, tendríamos que citar a dos investigadores italianos cuyas contribuciones son decisivas: Gianni Paganini y Luciano Floridi (este último escribe en inglés, pues trabaja entre Bari y Oxford). Sus contribuciones son fundamentales para entender tanto esta investigación que aquí presentamos como el marco general de recuperación del escepticismo pirrónico a través de la difusión de las obras de Sexto Empírico.

Surge, por último, un comentario necesario e importante sobre la bibliografía propuesta. Como podrá comprobar el lector, la bibliografía que hemos incluido en esta investigación es mucho más amplia y vas más allá de los autores que mencionamos o citamos como referencias. Ello tiene una explicación sencilla: hemos mantenido una bibliografía extensa con el objetivo, el deseo más bien, de que pueda servir como material de revisión para ulteriores investigaciones y estudios no solo sobre temas vinculados al escepticismo en el Renacimiento, sino a cuestiones más generales alrededor de la filosofía renacentista y su posterior influencia en la modernidad y, por ende, en la historia de la filosofía. Probablemente con un exceso de ingenuidad (o quizá de soberbia, aunque le aseguro al lector que nada más lejos de mi intención), pretendemos que este modesto libro sirva como punto de partida para otras investigaciones. Al fin y al cabo, ahí, en ese apartado de bibliografía, hay un considerable trabajo de vaciado bibliográfico que puede ahorrarse cualquier investigador interesado.

CAPÍTULO I

PINCELADAS SOBRE EL INTELECTUALISMO RENACENTISTA

Según parece, tanto el concepto como el término de "Renacimiento" poseen cierto origen religioso: el volver a nacer, la renovación del hombre de la que hablan el Evangelio de San Juan (Juan 3, 4) y San Pablo (Pablo, *Cor*. 1, 2; *Galat*. 1, 1). Este sentido se conserva durante la Edad Media, aunque en este periodo, obviamente, sin prever que haría referencia a ulteriores desarrollos históricos. La palabra *renascentia* va a pasar a definir, a partir del siglo XV, la renovación cultural producida por la vuelta a los orígenes, es decir, a la cultura grecorromana. El término tiene, pues, un sentido controvertido y polémico contra la cultura medieval, pero se refiere sobre todo al "renacimiento de las letras". Jules Michelet, cabeza de la sección histórica de los archivos de Francia y profesor del Colegio de Francia, le dará un sentido mucho más amplio al titular el tomo séptimo de su *Histoire de France* de esta manera: *Renaissance* (1855).

Las varias interpretaciones del Renacimiento que se han propuesto se mueven entre estos dos extremos: o bien se acentúa la idea de ruptura y oposición con la Edad Media (y aquí estaría J. Burckhardt, 1860), o bien se señala la continuidad entre ambas épocas (E. Thode, 1885; K. Burdach 1859). La tendencia actual más aceptada por la crítica académica es la de no señalar fechas, ni para sus comienzos, ni para su final, ni acentuar la idea de ruptura, sino la continuidad y, al mismo tiempo, novedad.

> *"Este siglo es un siglo de oro que ha visto el nuevo esplendor de las disciplinas liberales casi extinguidas, la gramática, la poesía, la elocuencia, la pintura, la arquitectura, la escultura, la música, el arte de cantar con la antigua lira de Orfeo"*
>
> (Eisenblichler y Zorzi, 1986: 186; Maluquer y Sainz, 1993: 45).

Con el Renacimiento también cambiarán los ámbitos en que se va fraguando la nueva cultura. Por supuesto, las universidades siguen teniendo importancia, pero van cediendo su hegemonía frente a la primacía a las Academias, la corte, los colegios comunales y los colegios universitarios. Surgen así unos nuevos tipos de hombre: el cortesano y el humanista, que, generalmente, coinciden.

El **humanismo** es el fenómeno más importante de este contexto que podemos llamar la nueva cultura, aunque no es el único. El término *humanitas* –como equivalente a la paideia griega, término griego prácticamente intraducible que aúna los conceptos de educación y cultura en una sola palabra- significaba para Cicerón la educación del hombre como tal, y durante el Renacimiento los *studia humanitatis* sustituyeron al *trivium* medieval. Comprendían, sobre todo, el estudio de las lenguas clásicas y la literatura antigua. Mediante estos saberes se pretendía educar al hombre en su verdadera "humanidad", y acercarle al modelo arquetípico del hombre clásico. Nosotros no vamos a ocuparnos aquí sobre la realidad histórica de este modelo, si fue o no una mixtificación renacentista del ideal clásico, mas no por ello deja de ser importante esta actitud en el hombre del Renacimiento.

Los nuevos "humanistas", estos pensadores nacidos con el Renacimiento, parecen poseer un sentido histórico del que carecieron los intelectuales medievales: para ellos, el pasado clásico sería la edad de oro, una especie de ideal, de horizonte hacia el que tender los esfuerzos. Sin embargo, al mismo tiempo también tienen conciencia de la distancia y las diferencias entre el nuevo periodo que les ha tocado vivir y ese pasado al miran con admiración. Recuperan los textos clásicos a través de una labor crítica minuciosa y paciente y hacen nuevas traducciones. Cultivan sobre todo la literatura y escriben en un latín ciceroniano. Pero son también hombres universales, consideran que todos los saberes, en último término, están ligados de alguna manera y forman una armonía, siendo el lenguaje lo que todo lo une. Todo está en el lenguaje, pero no solo en el lenguaje, también en la imagen. Todas las cosas son susceptibles de ser representadas o simbolizadas. El humanista valora al hombre, al ser humano, como ser natural y como ser en la Naturaleza; y, a la par, tampoco le es ajeno el interés religioso. El humanista aspira a unificar las

religiones, y busca sus orígenes más allá del cristianismo, en la antigüedad grecorromana, en los místicos y profetas de la antigüedad (Orfeo, Hermes Trimegisto). La religión, como veremos, estará vinculada a todos los movimientos intelectuales de la época y sus conflictos y polémicas darán lugar a la necesidad de recuperar algunas líneas filosóficas casi olvidadas, entre las que se encontrará el escepticismo.

El humanista valora también la vida activa, ansía la gloria y el poder (que se obtiene con la *virtu*, la sagacidad); por eso no duda en intervenir en política, y se convierte en historiador de la corte, secretario, pedagogo o incluso canciller. Al mismo tiempo, sin embargo, no desprecia en absoluto la contemplación y la reflexión, que se convierten en dos de los principales puntales de su quehacer, tanto activo como intelectual. El humanismo es una ética, pero también una estética y una sabiduría de la vida en la búsqueda del conocimiento y, además, del placer. No obstante, esta corriente, este fenómeno renacentista, no se queda ahí, sino que también mira al más allá. El humanista lo quiere ser todo en la búsqueda de un ideal de humanidad. Por eso, escapa a toda definición. Sin embargo, no todos los "hombres nuevos" son "humanistas". Conviene señalar que el concepto de humanismo no es homogéneo, sino que presenta numerosas aristas. Por ejemplo, los humanistas manifestaron siempre un cierto desdén por la ciencia y los científicos tal y como eran entendidos en su época. De ahí que no todos los "hombres nuevos" fueran a parar a las filas del humanismo.

La mayoría de los humanistas acusaron a la filosofía medieval de una mala comprensión de la filosofía antigua, de perderse en sutilezas dialécticas y de utilizar un latín "bárbaro". Erasmo, por ejemplo, se burla así de los escolásticos:

> *"Quedan todavía innumerables sutilezas, mucho más refinadas, sobre nociones, relaciones, formalidades, quiddidades, ecceidades, que solo los ojos del Linceo, cuya mirada percibía entre oscura tiniebla cosas que nunca existieron, podrían distinguir. Añádanse a estas sus "máximas", tan paradójicas, que las sentencias morales de los estoicos, conocidas vulgarmente como paradojas, nos parecen burdos juegos de palabras. Valga como ejemplo la siguiente: "Es delito menor matar mil hombres que remendar una sola vez el zapato de un pobre en domingo". Y esta otra:*

"Es preferible dejar que se hunda el mundo con todo lo que hay en él –según la expresión vulgar- que decir una leve mentirijilla".

En estas refinadísimas sutilezas entran en juego los diversos escolásticos. Te resultará más fácil salir del laberinto que del embrollo mental de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, escotistas. Y no he nombrado más que los principales. En todas ellas reina tal erudición y tal complejidad de dificultades que me imagino que los mismos apóstoles necesitarían otra vez del soplo del Espíritu Santo, si tuvieran que discutir hoy sobre estos temas con la nueva generación de teólogos"

(Erasmo, 2000: 110).

Erasmo propuso una vuelta a la sencillez evangélica y otros muchos volvieron a las fuentes de la filosofía griega. Ello fue posible gracias a la llegada a Occidente de muchos sabios bizantinos, con motivo del concilio de Ferrara-Florencia (1438) –que debía tratar acerca de la unión de las iglesias griega y latina- y la posterior caída de Constantinopla (1453), evento histórico que obligó a numerosos intelectuales bizantinos a marcharse hacia tierras occidentales. Llegaron con sus bibliotecas y muchos de ellos se quedaron en Italia. Es esta una de las primeras cuestiones relevantes bibliográficamente: el caudal de libros que vino procedente de oriente a Europa y que contribuyó activamente a la revolución intelectual renacentista. Pero, sobre todo, entre todos los episodios que influyeron de una forma determinante en la historia, la expansión del humanismo se sirvió, más que nada, de la invención de la imprenta. La imprenta permitió que circularan los libros y aumentara su número. Se calcula que entre 1450 y 1500 se publicaron más de 30.000 títulos (el 77% en latín). Los mismos impresores fueron humanistas cultos: Aldo Manucio fundó incluso una pequeña Academia, por la que pasó Erasmo. El apoyo de los mecenas –príncipes y papas, sobre todo- fue fundamental. Además, los humanistas mantuvieron intercambios permanentes (viajes, cartas, asociaciones), llegándose a constituir una autentica "República de las letras". Por fin, el humanismo contó con centros de enseñanza, e incluso algunas Universidades (como la de Viena) se pasaron íntegramente a sus filas. El humanismo requería un

aprendizaje y una pedagogía, y aquellos hombres estaban dispuestos a aprenderlo todo. Juan Luis Vives escribía:

> *"El humanista relacionará unos estudios con otros, pues todos ellos tienen entre sí alguna coherencia y parentesco. Será afanoso de saber y jamás le pasará por las mientes haber llegado a la cumbre y al cabo de la erudición".*

No se regatean esfuerzos y la jornada de trabajo es dura. Estos son los recuerdos de Enrique de Mesmes, estudiante de 14 años en Toulouse:

> *"Estábamos en pie a las cuatro de la mañana, y después de haber rezado una oración, íbamos a clase a las cinco con nuestros libros bajo el brazo y nuestras escribanías y candelas en la mano. Sin interrupción, teníamos clases hasta las diez. Después de emplear media hora en corregir nuestros apuntes, comíamos. Luego leíamos como diversión fragmentos de Sófocles, Aristóteles o Eurípides, y algunas veces de Demóstenes, Cicerón, Virgilio y Horacio. A la una, a clase; a las cinco a casa, a repasar nuestras notas y fijar de nuevo nuestra atención en los pasajes citados en clase. Ello nos ocupaba hasta pasadas las seis. Luego cenábamos y leíamos griego o latín"*
>
> (Tejedor, 1995: 177).

Este es el panorama intelectual de la época. Las ansias de saber quedan demostradas en el fragmento anterior, escrito por un alumno de Toulouse de catorce años.

La importancia que tuvo el Renacimiento para todas las parcelas del saber a nadie se le escapa. Independientemente de las controversias entre ruptura o continuidad desde este foro nosotros apostamos por la realidad que entre los siglos XIV y XVI se desarrolló en Europa. Esa realidad a la que aludimos supone la revitalización de la ciencia, la filosofía, las artes, etc. Al cambio producido en esos siglos se debe toda la evolución posterior de la modernidad.

CAPÍTULO II

TRAYECTORIA ESCÉPTICA MEDIEVAL

Tradicionalmente se ha venido pensando que el escepticismo fue una corriente filosófica totalmente ausente de la Edad Media fundamentalmente por dos motivos: el primero debido a que las fuentes escépticas greco-latinas no se habían transmitido durante este periodo "oscuro" de la historia y segundo, pero no menos importante, porque el pensamiento medieval es considerado, fundamentalmente, dogmático y no necesita del escepticismo, si bien ese dogmatismo del que hablamos es mucho más moderado de lo que se considera. La Edad Media supuso el triunfo de corrientes filosóficas dogmáticas, primero del estoicismo y el platonismo y más tarde, a partir del siglo XII, el aristotelismo (Granada, 2000: 119-167).

A este horizonte medieval privado de ideas escépticas también debió de contribuir la pérdida de las fuentes escépticas antiguas, ya por incompatibilidad ideológica e intelectual con el saber establecido, ya por una cuestión azarosa que todos los textos clásicos debieron superar. No será sino a partir del siglo XV, a partir del Renacimiento, cuando se recuperen las fuentes escépticas antiguas y con ellas el escepticismo. Aquí se muestra evidente la importancia de esta recuperación bibliográfica para la historia de las ideas. Entre las obras clave cuya reaparición determinó el horizonte intelectual de su tiempo y de épocas posteriores se encuentran 3 libros muy importantes: *Vida de Pirrón* (dentro de la obra *Vidas de filósofos ilustres*) de Diógenes Laercio, *Cuestiones académicas* de Cicerón e *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico (Nussbaum, 1991: 552). Todos estos libros fueron, en su mayor parte, desconocidos a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, si bien el escepticismo pirrónico (del que nosotros nos vamos a ocupar fundamentalmente) estaba ausente de este panorama medieval, el llamado escepticismo académico, el que tiene su

origen en los desarrollos que adoptó la Academia de Platón en los siglos subsiguientes a la muerte del maestro, atraviesa la Edad Media dentro de la teología cristiana, también en las teologías musulmana y judía, pero en menor medida. Las teologías de las grandes religiones monoteístas parecían interesadas en el descrédito de lo racional frente a la revelación de la fe, de ahí que el escepticismo académico llegara a tener una mayor atención, si bien también esta muy ligera. Este movimiento del que hablamos, que actúa como vehículo de la desconfianza en la razón durante la Edad Media, alcanza su culminación con la obra de Nicolás de Cusa, escrita en el siglo XV y de marcado carácter renacentista, y su concepto de la "docta ignorancia".

Ahora bien, que nosotros estemos afirmando aquí que el escepticismo atravesó la Edad Media como una corriente filosófica tenue no significa que no sea evidente la presencia de cierta vena escéptica en algunos autores medievales. De hecho, esa parece ser una de las características definitorias de la corriente de la duda: la cuestión de estar siempre presente a lo largo de toda la historia de la filosofía, pero sin poder llegar a ser nunca una corriente hegemónica. Hecha esta aclaración, podemos intentar llevar a cabo un análisis de estos hitos más destacados del escepticismo medieval. Resultaría conveniente, no obstante, remarcar que todos ellos pertenecen a la rama del escepticismo académico.

El escepticismo académico medieval podría ser presentado como una de las caras que, como ese dios de dos caras, el Jano bifronte, conforman la visión escéptica. La otra cara sería la del escepticismo de raíz presocrática, denominado pirrónico, más radical. El escepticismo de origen platónico sería un elemento más acorde con la filosofía renacentista. La diferencia fundamental entre estos dos "escepticismos" es que mientras que para el escepticismo académico no era posible conseguir ningún conocimiento con una certeza absoluta, para el escepticismo pirrónico ni siquiera la evidencia era suficiente o adecuada para determinar si era posible algún conocimiento y, por tanto, había que suspender el juicio, por no hablar del problema del criterio que el escepticismo pirrónico supo poner sobre la mesa (Bailey, 2002; Bett, 2002; Popkin, 2003: xvii-xviii).

Es Nicolás de Cusa un pensador difícil de clasificar, medieval para unos, renacentista para otros. Desde luego, la crítica parece haberse puesto de acuerdo en que ya no es un escolástico. Por su forma de pensar y el estilo de escribir parece abrir un horizonte distinto. Algunos dudan de si es más un místico que un filósofo. El Cusano es un neoplatónico que presenta como elemento basilar de su filosofía dos puntos principales: la "*coincidentia oppositurum*" (la coincidencia de los opuestos, siempre en el infinito, que es Dios) y la idea escéptica de la "*docta ignorantia*". Es aquí donde la razón ("*ratio*"), creada para conocer lo mensurable, se muestra incapaz de conocer a Dios. El Cusano sugiere que la razón solo podría aspirar a conocerlo si hubiera algún tipo proporcionalidad entre las cosas y Dios, pero no la hay ni la puede haber, pues es imposible establecer semejanzas entre lo finito y lo infinito. La razón ni siquiera llega a ser capaz de reconocer la esencia última de las cosas: creemos que sabemos lo que es la humanidad, esa esencia humana, pero no es así. Tan solo podemos saber lo que no se es. En consecuencia, la única actitud medianamente sensata es reconocer la propia ignorancia: la *docta ignorantia* que presenta un evidente regusto socrático.

> *"Deseamos saber verdaderamente que somos ignorantes. Si consiguiésemos alcanzar esto plenamente, habríamos alcanzado la docta ignorancia. Al hombre, por más estudioso que sea, no le puede suceder nada mejor en el orden del conocimiento que el saberse doctísimo en la ignorancia. Y tanto más cuanto más ignorante se reconozca"*
>
> (Nicolás de Cusa, 2000: 27).

Saberse ignorante y conocer mediante conjeturas y aproximaciones es todo lo que puede hacer la razón humana. "Dios no puede ser alcanzado más que incomprensiblemente". Esta "teología negativa" recuerda fuertemente al Pseudo-Dionisio en quien se inspira Nicolás de Cusa. Este escritor griego, probablemente sirio, se hace pasar por un discípulo de San Pablo convertido en el Areópago de Atenas, es por ello que es conocido como el Pseudo-Dionisio Areopagita. Sus obras debieron ser posteriores al año 480 (puesto que se inspira en Proclo muerto en 485) y anteriores a 533 cuando son citadas en una discusión teológica en Constantinopla. La atribución de escritos tales como *Los nombres divinos, Teología mística, La jerarquía eclesiástica y La jerarquía celestial* al

discípulo de Pablo explica su extraordinaria influencia en el pensamiento medieval, varias veces traducidos al latín y profusamente citado por Tomás de Aquino. El Pseudo-Dionisio adapta al cristianismo la filosofía neoplatónica de Proclo (la misma tarea que hace Agustín con Plotino), entendiendo la "emanación" como creación de la libre voluntad divina. De acuerdo con el neoplatonismo, sostiene que el único saber acerca de Dios es el no-saber, la teología negativa. Esto dice Pseudo-Dionisio en su *Teología mística*:

> *"La causa universal y que está por encima de todas las cosas no tiene esencia, ni vida, ni razón, ni mente, ni posee cuerpo (...) ni es nada de las cosas que son, ni posee el ser, ni nada posee"*
>
> (Tejedor, 1995, 134).

Continuando esta breve regresión en el tiempo y tirando del hilo encontrado en Nicolás de Cusa tenemos que recalar en el fundador del neoplatonismo, Plotino. Como veremos, la tenue corriente escéptica que atraviesa la Edad Media lo hará a través de los herederos de la Academia, rescatados por la inmensidad de la figura de Platón de manos de los neoplatónicos. Esta vaga vena escéptica surgida del escepticismo académico tiene un punto de contacto tangencial en la inauguración de la teología negativa por parte de Plotino (205-270). Plotino nació en Licópolis (Egipto) y fue discípulo de Ammonio Sacas en Alejandría. Este Ammonio Sacas quizá más que un filósofo fue un maestro de vida espiritual que mostraba el arte de unirse a la divinidad y purificar el alma. A los 39 años, Plotino viajó con una expedición hacia Oriente Próximo del emperador Gordiano, conocido por haber sido el que abrió las puertas del templo de Jano en Roma por última vez en la historia, para ponerse en contacto con las filosofías persa e india. Posteriormente se instaló en Roma, donde abrió una escuela de filosofía que llegó a gozar de gran prestigio. El emperador Galieno y su esposa le tuvieron gran respeto. Escribió un conjunto de 54 tratados poco sistemáticos que fueron publicados por Porfirio, su discípulo, bajo el título de *Enéadas.*

Las *Enéadas* de Plotino se presentan como un comentario a las obras de Platón. Sin embargo, se puede decir que Plotino hizo filosofía en los intersticios de la filosofía de Platón. Plotino parte de la contemplación

mística de Dios, a quien llama el "Uno". Como si fuera un místico más que un filósofo intenta, a través de la filosofía platónica, esclarecer en qué consiste ese éxtasis primero. "El espíritu –escribe Plotino- tiene la temeridad de separarse de alguna forma del Uno".

Dios, el Uno para Plotino, es absolutamente trascendente: está "más allá del ser y la substancia", "más allá de la mente y la ciencia". Es, por tanto, inefable e incomprensible. De este modo vemos cómo Plotino inaugura lo que más tarde se llamará "teología negativa". No puede saberse nada sobre del Uno, tampoco puede predicarse nada de él: ni la acción, ni el pensamiento, ni la substancia, ni la voluntad, ni el ser. Tales conceptos son determinaciones que tratan de saltarse la transcendentalidad del Uno y que implican siempre algún tipo de dualidad. Por ejemplo, el pensamiento implica la dualidad sujeto-objeto.

> *"(El Uno) tampoco es ser, porque el ser tiene una (forma) a modo de configuración, aun de la inteligible, porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No tiene, pues, ni quididad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es "autosubsistente y uniforme", mejor dicho, aforme, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo"*
>
> (Plotino, 1998: 539).

Hemos rastreado así la huella escéptica, si bien muy tenue y débil, hasta Plotino, y realizando el camino inverso vemos como la corriente escéptica arriba al Renacimiento por la dirección de la Academia platónica.

El escepticismo académico siempre es presentado como una de las caras de esta visión filosófica que, como dijimos pues la imagen se presta a ello, cual Jano, presenta una ambivalencia que es necesario precisar. La otra cara es la del escepticismo pirrónico. Mientras que el escepticismo académico sostenía que no era posible alcanzar ningún conocimiento con certidumbre, para los pirrónicos esta afirmación suponía caer en la contradicción de que, al menos eso ya era sostener que un conocimiento cierto es posible. Además, para los pirrónicos la evidencia es considerada insuficiente e inadecuada para determinar si es posible algún tipo

conocimiento, y, por tanto, no quedaba otra que suspender el juicio sobre todas las cuestiones relativas al conocimiento (Popkin, 2003: 11). Este concepto de la suspensión de juicio es la epojé escéptica.

Las primeras formulaciones escépticas de pensamiento aparecen en la filosofía de los filósofos Arcesilao y Carnéades, pertenecientes ambos a la Academia Platónica. Puede parecer paradójico cómo la escuela creada por Platón, clasificada tradicionalmente como dogmática, evoluciona hasta encontrar posiciones claramente escépticas. El proceso que dicha evolución conllevó pudo desarrollarse debido a la transformación de la duda socrática, utilizada inicialmente como método de aprendizaje y convertida posteriormente en un fin en sí misma. El germen del "sólo sé que no sé nada" es claramente escéptico y por su propia evolución generó la transformación de la Academia, sin que ello suponga la aparición de un nuevo sistema (Román, 1995: 455-456; Román, 2007).

Ahora bien, la adscripción de estos nuevos filósofos académicos que introducen los aires escépticos en el seno de la Academia es objeto de análisis e, incluso, de controversia. Sexto Empírico, en su obra *Hipotiposis Pirrónicas*, se ocupa de este problema y describe la evolución de la escuela platónica:

> *"Según sostiene la mayoría, ha habido tres Academias: la primera y más antigua, la de Platón y sus discípulos; la segunda, o Academia Media, la de Arcesilao, discípulo de Polemón, y sus discípulos; la tercera, o Nueva, la de Carnéades y Clitómaco. Otros, empero, añaden como cuarta la de Filón y Carmadas y sus seguidores. Y aún otros, finalmente, cuentan como quinta la de Antíoco"*
>
> (Sexto Empírico, 1996: 146).

Los personajes que aparecen en este fragmento (Arcesilao, Polemón, Carnéades, Clitómaco, Filón, Carmadas y Antíoco) merecen una brevísima mención por su papel en la evolución escéptica de la Academia:

- Arcesilao de Pitane (ca. 316-ca. 242 a. C.) fue jefe de la Academia alrededor de mediados del siglo III a. de C., introdujo en ella el escepticismo (que se mantendrá hasta Antíoco de Escalón), dando lugar a la segunda fase denominada (posteriormente, por

Antíoco) "Academia Media". Lúcido lector de Platón, pensaba que este no había mantenido opinión dogmática alguna. Parece ser que además dispuso de una edición completa de la obra de su maestro Platón, ordenada en tetralogías y fechada en el siglo III a. C., justamente cuando era escolarca de la Academia. Probablemente fue el mismo Arcesilao quien ordenó la preparación de esta edición, pues las obras originales de Platón habían sufrido ya más de siglo y medio de consultas, explicaciones y anotaciones al margen (Román, 1995: 464). Por su parte Arcesilao pretendía, mediante la defensa de posturas contrarias, que sus discípulos concluyeran en la suspensión del juicio, la epojé escéptica. La idea según la cual Arcesilao profesaba en realidad doctrinas dogmáticas que transmitía en secreto a los discípulos más avanzados es una invención y mixtificación posterior a la que quizá contribuyeron los escépticos pirrónicos, a fin de marcar distancias entre pirrónicos y académicos.

> *"Y si hay que creer lo que sobre él (Arcesilao) se afirma, dicen que, aparentemente, parecía pirrónico, pero en verdad era dogmático; y puesto que contrastaba a sus seguidores por medio de la duda a fin de ver si estaban naturalmente bien dotados para la recepción de los dogmas platónicos, era tenido por un aporético; pero, de hecho, a los más dotados de entre ellos les impartía las enseñanzas de Platón. De ahí que Aristón dijese acerca de él:*
> *Por delante, Platón; por detrás, Pirrón; en medio, Diodoro, ya que se servía de la dialéctica de Diodoro, aunque de hecho fuese platónico"*
> (Sexto Empírico, 1996 :152).

- Polemón de Atenas (¿-270 a. C.), jefe de la Academia desde la muerte de Jenócrates en 314 hasta la suya. No parece haberse destacado por contribución alguna importante a la historia de la filosofía.

- Carnéades (214-129 a. C.) y Clitómaco (187-110 a. C.). El primero fue el fundador de la llamada "Academia Nueva" (Sexto también la llama Tercera Academia), al introducir en la escuela fundada por Platón una orientación distinta a la de Arcesilao.

No dejó nada escrito. Su silencio viene compensado por su discípulo Clitómaco, que escribió más de 400 libros –de los que, de todas formas, nada nos ha llegado-. Las enseñanzas de ambos nos son conocidas a través de Cicerón y, por supuesto, también de Sexto; cabe destacar entre ellas la crítica de la psicología estoica, en particular de la imposibilidad de reconocer qué percepciones son comprensivas, crítica que Sexto admite y reformula (Nussbaum, 1991).

- Filón de Larisa (160-80 a. C.) fue sucesor de Clitómaco al frente de la Academia (110 a. C.), continuó el escepticismo de sus antecesores, combatiendo la doctrina estoica de la verdad. Hacia el año 88 a. C. viajó a Roma, siendo maestro de Cicerón, que fue quien nos transmitió sus doctrinas.
- Carmadas (*floruit ca.* 107), discípulo de Carnéades, poco más sabemos a parte de lo que nos dice Sexto en el pasaje citado.
- Antíoco de Escalón (*ca.* 130- *ca* 68 a. C.) fue discípulo de Filón de Larisa, pronto abandonó el escepticismo que había desarrollado la Academia desde Arcesilao; pero no por ello volvió a las doctrinas de la Academia Antigua, sino que elaboró una filosofía ecléctica que buscaba conciliar la estoica, peripatética y platónica anterior a Arcesilao.

Cicerón, en su obra *Cuestiones académicas,* fue el primero que se ocupó de la cuestión de la distinción entre los periodos de la Academia platónica. En su libro recogió las dos tesis fundamentales que sitúan la clave del problema:

a) La primera tesis que, siguiendo a Filón, niega la existencia de más de una Academia y afirma que no habría en ningún momento de su historia una ruptura.
b) La segunda tesis era la defendida por Antíoco, quien sostenía que fue Arcesilao quien, como escolarca, transformó la filosofía platónica en una filosofía escéptica basada en que nada se puede saber o percibir. A partir de aquí se distinguiría entre una Nueva Academia y una Antigua Academia (Román, 1995: 455).

No es nuestra intención ocuparnos en abundar sobre el tema de la distinción entre una o varias academias, o en la posible forma de nombrarlas. Sin embargo, sí que hacemos constar la existencia de la controversia, así como de la propia diferencia en la valoración que las fuentes hacen de la evolución hacia el escepticismo de la Academia. Como indicaba el profesor Román en su artículo, los diálogos platónicos no parecían terminar con conclusiones tajantes y respuestas absolutas, sino más bien con interrupciones, dudas e incluso posponiendo el debate para más adelante (Román, 1995: 455-456).

En resumen, los llamados escépticos académicos pretendían, por medio de argumentos y acertijos dialécticos, mostrar la imposibilidad de conocimiento alguno, en franca oposición a los que ellos llamaban dogmáticos, significativamente los pensadores estoicos. Así, el origen de esta corriente académica estaría en el propio desarrollo de la dialéctica socrático-platónica que, prácticamente por definición, es escéptica. La academia derivó hacia el eclecticismo tras el advenimiento de Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón. Sin embargo, los principales argumentos escépticos fueron transmitidos al mundo latino por un ex alumno de la Academia: Cicerón. Cicerón recoge en sus obras *Cuestiones académicas* y *De Natura Deorum* el escepticismo académico. Las obras de Cicerón, el sumario realizado por Diógenes Laercio y, ya en el siglo V, el *Contra los Académicos* de Agustín de Hipona configuran el conjunto de textos que permitirán a la posteridad el acceso a esta primera formulación escéptica de la Academia. La obra de Agustín estuvo, como desde el título se indica, orientada en todo momento por Cicerón. El *Contra los Académicos* de Agustín es una obra sincera, muestra de la duda por la que siendo joven atravesó y que, desde la distancia que le ofrece el tiempo, considera un error. Calificada como tal por el de Hipona, la duda se revela ahora como un elemento negativo que distancia del camino que hay que seguir para llegar a la sabiduría y al conocimiento de Dios. La importancia de la obra no radica en los datos que aporta sobre el escepticismo, sino en la sinceridad que demuestra Agustín, quien se presenta como un escéptico, un pecador, que ha dudado de la fe. Su intención es, sobre todo, pedagógica, e intenta evitar que los jóvenes cometan los mismos errores que él. Agustín de Hipona considerará el escepticismo

como una doctrina errónea y pecaminosa (Bacigalupo, 1999: 127-144; Román, 1994: 21). Para este santo solo la Academia platónica es escéptica –como ocurre con Cicerón, quien verá en la figura de Pirrón más la de un ético que la de un escéptico, y siempre aparece el de Elis en relación con Aristón-.

Junto a este escepticismo, cuyas vías de penetración en el Renacimiento hemos expuesto someramente, floreció en la antigüedad el pirronismo. Esta corriente escéptica no fue teorizada hasta Enesidemo mediante el concepto de suspensión del juicio (epojé). En el siglo I a.C. Enesidemo se encarga de hacer una revisión de la historia del pensamiento desde Homero y Jenófanes y comprueba que hay una serie de autores que coinciden en diversos factores: desconfianza en los sentidos, en la razón, la imposibilidad de elaborar un juicio, etc. Enesidemo lo que hace es buscar una figura que se adapte a estas características y la sitúa como origen del escepticismo. Esta figura será la de Pirrón, aunque considerarlo como el fundador de una corriente filosófica sea en cierto modo contradictorio tratándose del escepticismo. El propio Pirrón no se consideraba un escéptico, sino un ético, y esta es la misma consideración que tuvo Cicerón con Pirrón como hemos dicho en el párrafo precedente, al que recogió en sus obras como un ético (siendo Cicerón casi coetáneo de Pirrón y muy próximo cronológicamente).

El pirronismo floreció hacia el 200 d. de C. especialmente en Alejandría en torno a un grupo de médicos enfrentados a todo dogmatismo ya fuera positivo o negativo. Se inicia una nueva rama médica que ignora la causa y pretende ir directamente al síntoma. Destacó entre estos médicos Sexto Empírico, autor de los dos únicos textos que nos ha legado el escepticismo pirrónico, *Hipotiposis pirrónicas* y *Contra los profesores*. En estas obras el Empírico agrupa los argumentos escépticos en una serie de "tropos", una especie de modos de proceder para lograr la suspensión del juicio frente a toda pretensión de alcanzar conocimiento indudable que trate de ir más allá del límite de las apariencias. Estos textos proporcionarán el apoyo conceptual a los enfrentados en la polémica renacentista. Esta polémica será ni más ni menos que una polémica religiosa, o, si se quiere, teológica: el enfrentamiento entre católicos y protestantes

será el caldo de cultivo en el que el escepticismo se desarrollará tras su largo letargo medieval.

Tenemos así mínimamente expuestas las dos corrientes escépticas y su trayectoria desde su origen hasta el Renacimiento. La rama del escepticismo académico pudo más o menos florecer y mantenerse viva, pero en estado latente durante la Edad Media gracias al influjo que Platón y su Academia tuvieron en todos los pensadores medievales. El papel de Cicerón en este asunto no es nada desdeñable, pues contribuyó a que perdurara el escepticismo académico al recoger sus argumentos en su obra –sobre todo en sus *Cuestiones académicas*-. Plotino y Pseudo-Dionisio, con la exposición de la teología negativa, actitud que recorta en gran medida el valor de la razón para conocer, se ocupan tangencialmente de uno de los contenidos tradicionales del escepticismo académico pero lo suficiente para mantenerlo vivo. Por fin arribamos a Nicolás de Cusa y, de su mano, al Renacimiento y podemos comprobar que las armas escépticas se han mantenido indemnes para la batalla intelectual que habrá que librar por la religión entre católicos y protestantes. Esta batalla tendrá un objetivo estratégico principal: la "regla de fe".

Otro camino muy diferente habrá seguido el escepticismo pirrónico para llegar al Renacimiento. Primero, surgió de la personalidad de Pirrón de Elis y su actitud filosófica. Además, ya contenía elementos evidentes presentes en la tradición de la mayoría de los filósofos presocráticos, quienes presentaban numerosas coincidencias respecto a sus dudas sobra la posibilidad de conocimiento. Tras Pirrón (360-270 a. C.), esta rama del escepticismo fue continuada por su discípulo Timón de Fliunte (320-230 a. C.), organizada y aumentada en elementos basilares por Enesidemo (siglo I a. C.) y notoriamente impulsada por Sexto Empírico (s. II d. C.) (Vollgraff, 1926). Ahora bien, parece ser que el pirronismo, como llamaremos a esta corriente escéptica, desapareció totalmente del panorama filosófico durante la Edad Media, sepultado por el dogmatismo predominante.

CAPÍTULO III

TRANSMISIÓN DE LAS PRINCIPALES OBRAS ESCÉPTICAS EN EL RENACIMIENTO

Lo primero que convendría analizar para comprender el nuevo impulso del escepticismo en el Renacimiento es la situación de las obras escépticas, su transmisión y difusión. El estudio bibliográfico se torna imprescindible para poder entender la evolución de las ideas a lo largo de la historia de la humanidad. El programa humanístico era vastísimo y en él el escepticismo antiguo también tuvo su cabida y fue objeto que mereció una atención particular. Vamos a considerar tres obras que pensamos que son fundamentales para el tema que nos ocupa: *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico, *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio y *Cuestiones académicas* de Cicerón. Estas tres obras tuvieron cierta difusión en ambientes intelectuales y humanísticos del Renacimiento. Probablemente pudo haber otros autores que tuvieron gran importancia en el desarrollo ulterior de la corriente de la duda, como pueden ser Plutarco o Aulo Gelio, pero las necesarias limitaciones de tiempo y trabajo que impone un libro como el presente, nos obligan a circunscribir nuestra investigación a los textos más conspicuos. Y hemos considerado que estas tres obras son las fundamentales para la recuperación del escepticismo en el Renacimiento. La importancia de su transmisión y el papel que desempeñó en el conocimiento del escepticismo es lo que nos proponemos tratar de dilucidar aquí, si bien someramente. Evidentemente, precisar la significación que pudo desarrollar el escepticismo en el transcurso de la historia de la filosofía entre los siglos XV y XVII excede nuestra capacidad. Con este trabajo pretendemos solamente arrojar un poco de luz en este panorama en el que la mayoría de los investigadores coincide en que la recuperación y asimilación de las obras escépticas es de gran importancia para la evolución de la filosofía en el Renacimiento e, incluso, el desarrollo posterior del método científico y, por ende, la ciencia. De ahí la pertinencia del presente estudio sobre la cuestión escéptica entre los siglos XV y XVI.

La atención prestada al escepticismo irá aumentando paulatinamente conforme los humanistas vayan descubriendo la utilidad de los argumentos escépticos. Este aumento de la importancia filosófica de la corriente de la duda irá de la mano, fundamentalmente, de las controversias teológicas ligadas a las luchas religiosas provocadas por la Reforma Protestante (González, 1984: 152). Así, el escepticismo será visto como un método dialéctico muy útil para destruir las argumentaciones del adversario. Tras los primeros pasos, titubeantes, de aparición del escepticismo en este periodo, se producirá una transmutación que provocará que esta corriente de pensamiento asuma una dúplice valencia: por una parte, surgirá el argumento del fideísmo que reclamaba el valor de la autoridad que terminaba con la confianza en las discusiones teológicas y reivindicaba un único criterio de apelación a la fe controlado por la Iglesia Católica. Por otra parte, aparecerán los libertinos eruditos, abanderados del desprecio hacia el poder constituido. Ambas vertientes serán recogidas oportunamente por Pierre Bayle en su *Diccionario histórico crítico* (Todesco, 1991: 142-145).

Las obras escépticas de estos tres autores –Diógenes Laercio, Cicerón y Sexto Empírico-, no son las únicas que incluían en sus líneas elementos procedentes de la corriente de la duda. Obviamente existían otros autores clásicos que incluyeron en sus escritos elementos procedentes del escepticismo griego cuyas obras también fueron apareciendo para el mundo occidental durante el Renacimiento (Nussbaum, 1991: 527). Entre estos autores podemos señalar, como antes también dijimos, a Plutarco, Aulo Gelio, Ptolomeo, Galeno, Lactancio y Eusebio. Quizá quepa decir, sin resultar demasiado aventurados, que estos pensadores son de menor importancia e impacto si los comparamos con Cicerón, Sexto Empírico y Diógenes Laercio, al menos en cuanto al escepticismo se refiere. En relación con el estudio bibliográfico de las obras que ayudaron a transmitir la vena filosófica del escepticismo clásico, los escritos de estos autores incluyen elementos menores de escepticismo, lo que las convierte en algo ajeno al objeto de este trabajo. Además de que sería imposible para la intención que tenemos en este libro. La verdadera clave de la recuperación del escepticismo en el Renacimiento será la traducción, difusión y discusión de los tres autores mencionados.

DIÓGENES LAERCIO
Y SUS VIDAS DE FILÓSOFOS ILUSTRES

La obra de Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres,* fue traducida del griego del original al latín por Ambrosio Traversari en el año 1433 (Garin, 1959: 283-285), una fecha muy temprana del Renacimiento. En esta obra, de gran extensión e interés, la parte que más nos interesa es el libro IX, donde aparecen los contenidos más importantes para lo que a la recuperación del escepticismo se refiere: la *Vida de Pirrón* (Nussbaum, 1991: 552). Como indica Eugenio Garin en su artículo, la traducción de Traversari iba dedicada a Cósimo de Médicis y había sido comenzada en el año 1427. Como vemos, la tarea ocupó al traductor más de un lustro, lo que puede considerarse una prueba de la importancia que Traversari concedió a una traducción precisa. Hay que tener en cuenta que para cuando se terminó la traducción, en 1433, aún no existía la imprenta, de modo que la obra traducida circuló en forma de manuscrito hasta las primeras ediciones impresas que fueron la de Roma en 1472 y Venecia en 1475 (Garin, 1983: 59). Estas ediciones impresas sirvieron como pistoletazo de salida para otras ediciones que se multiplicarán. Al mismo tiempo irán surgiendo traducciones en lenguas vulgares, junto con extractos y comentarios. Así pues, como se puede ver, la difusión será mucho más intensa a partir del último cuarto del siglo XV. La traducción que hizo Traversari de la obra de Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres,* permitió la difusión y el conocimiento de su contenido.

Como prueba de este extremo, el estudioso británico Charles B. Schmitt descubrió setenta y cinco manuscritos de la traducción de Traversari y ello a pesar de que reconoció que su investigación en este asunto concreto no pudo ser del todo completa. Según Schmitt había siete ediciones incunables (libros editados desde la fecha de aparición de la imprenta, 1453 y el año 1501) de la traducción de Traversari, que no olvidemos era en latín, y diez ediciones, ya en lengua vulgar, de la traducción italiana, además de numerosas ediciones del texto original en griego, todas ellas en el siglo XVI. La *editio princeps* en griego tendrá que esperar hasta el año 1533, cuando verá la luz en Suiza, en Basilea, concretamente. La presencia de varias traducciones en latín, ya distintas de

la de Traversari (Schmitt, 1972[1]:376), nos conduce a pensar que este libro contó con una rápida difusión al multiplicarse las traducciones disponibles. De nuevo no resulta necesario ser aventurado para decir que con estas traducciones la relevancia de la obra de Diógenes Laercio aumentó en este contexto concreto de la difusión de las obras de contenido escéptico en el Renacimiento.

Sería muy injusto historiográficamente si no destacáramos la importancia de la figura de Ambrosio Traversari para la interpretación, recuperación y difusión de la obra de Diógenes Laercio. Hay que poner en valor el papel del italiano porque Laercio fue autor fundamental para este periodo, no solo como recopilador de información de numerosos filósofos de la Antigüedad, sino también como elemento fundamental para la transmisión y recuperación de la filosofía escéptica. La relevancia de este autor y su obra es mayor aún para nuestro interés, ya que todavía habría que esperar más de siglo y medio (hasta 1562 con la edición de *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico) para disponer de otra fuente distinta para el escepticismo pirrónico que no fuera *Vidas de filósofos ilustres*.

Como dice Marcello Gigante, el verdadero "intérprete de Diógenes Laercio" fue Ambrosio Traversari (Gigante, 1988: 367). Traversari era un hombre del Renacimiento, fue traductor, copista, paleógrafo, buscador de códices, intérprete y, sobre todo, lector incansable. Colaboró activamente en una especie de comunidad de intelectuales que surgió bajo el mecenazgo de los Médicis. De esta comunidad intelectual surgirá la idea de sugerir a Traversari que acometiera la traducción de la obra de Diógenes Laercio (Gigante, 1988: 367; Garin, 1983: 59). Las primeras cartas que se conservan con esta sugerencia se remontan al año 1424. Traversari, al principio, intentó evitar semejante tarea y contestó apelando a la falta de tiempo, debido sobre todo a sus deberes como monje. También argumentó que no se sentía capaz de llevar a cabo una traducción de tamaña importancia y, por último, intentó convencer a sus mecenas, que eran muy persuasivos, de que sentía ciertos reparos religiosos por tratarse de un autor pagano. Sin embargo, nada de esto será suficiente para disminuir la presión de su círculo que le insistía en que debía iniciar la traducción y, gracias a este apremio e insistencia,

aceptará en 1427 la tarea de traducir las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio.

La traducción supuso un camino difícil y arduo, lleno de dudas. Fue una tarea larga, de muchos años. Traversari solicitó ayuda para traducir ciertos pasajes especialmente complejos o excesivamente técnicos e incluso pidió la ayuda y colaboración de Filelfo para los textos de tono poético –este, Filelfo, prometió su colaboración para la traducción, pero nunca la llevó a cabo (Garin, 1983: 60) -. Una vez se concluyó la traducción, Traversari le escribió una carta a Cósimo de Médicis en abril de 1433 en la que le agradecía la ayuda prestada y le dedicaba la obra. Traversari se mostró insatisfecho con el resultado y, al mismo tiempo, plenamente consciente de la enorme importancia que iba a tener el libro traducido.

Traversari no se equivocaba. Su traducción, a pesar de que fue agriamente criticada tanto por sus errores como por algunas confusiones que incluía, alcanzó un éxito abrumador inmediatamente. Una parte importante de este éxito pudo deberse a que los intelectuales de la época necesitaban contar con algunas fuentes diversas a las que ya contaban. La enorme novedad que supuso la traducción de Traversari se fundamentó en que trajo a Grecia como el origen de una filosofía que tan solo se conocía a través del Cicerón de *Cuestiones académicas*. Esto para la historia del escepticismo, pero para la historia de la filosofía en general, las enormes figuras de Platón y Aristóteles se comparaban con otras escuelas filosóficas que fueron sus contemporáneas. Los hombres del Renacimiento, en su pugna contra lo que ellos consideraban los años oscuros de la Edad Media, se veían a sí mismos en el espejo de la preeminencia de los griegos frente a los bárbaros. La descripción de la vida de tantos filósofos que trajo la obra de Diógenes Laercio aportó muchos datos nuevos y hechos que se desconocían hasta entonces y que sirvieron para enriquecer el saber a la par que enriquecía al ser humano (Gigante, 1988: 405). Aunque, las más de las veces, la verdad y la leyenda se confundieran en esta obra, ello no parecía ser óbice para que mereciera la pena su difusión y conocimiento. Y es que, como bien dicen los italianos: "*se non é vero, é ben trovato*".

La acogida tan desigual que sufrió su traducción es lo que más temía Traversari y, sin embargo, esa misma cuestión era lo que más fascinaba a Giovanni Pico de la Mirandola quien, en su *Discurso sobre la dignidad del hombre,* sostenía que la discusión, la confrontación, y la variedad de opiniones conducían a la conquista de la libertad (Garin, 1983: 98).

El término latino *scepticus,* que a priori podría parecer de rancia raigambre filosófica, vio la luz por primera vez en la traducción latina de Ambrosio Traversari de la obra de Diógenes Laercio de 1433. Por mor de la acribia analítica, hemos de consignar aquí que también había dos manuscritos medievales de la obra de Sexto Empírico, traducciones en latín, que contenían esta misma palabra, pero, comparada con la amplia difusión de la traducción de Traversari, fueron de escasísima influencia.

La palabra latina s*cepticus* y sus otros derivados apenas tuvieron presencia en el panorama filosófico de la Edad Media. Tan solo de una forma gradual fueron adquiriendo un mayor empleo a lo largo del siglo XV. Según indica el profesor Ramón Román, todo indica que el único uso anterior a la traducción de Traversari de la obra de Diógenes Laercio de la palabra *scepticus* aparece en la obra *Noctes Atticae* de Aulo Gelio. Incluso en los manuscritos más antiguos que se conservan esta palabra aparece recogida en caracteres griegos (Aulo Gelio, XI, 5, 6). Otro elemento que habría que agregar en esta cuestión es que, probablemente, el uso de esa palabra, *scepticus*, debía ser considerado inusual, según se puede interpretar por el contexto (Román, 1994: 47). Hasta donde sabemos, no parece que esa palabra hubiera sido utilizada anteriormente ni por parte de filósofos o autores medievales ni tampoco aparece en diccionarios medievales de latín, como ya indicó el siglo pasado Charles Schmitt (Schmitt, 1972[2]: 13). El tremendo éxito que tendrá esa palabra tras su aparición en la traducción de las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio no tiene nada que ver con su presencia más bien casual y mínima en un par de textos traducidos de Sexto Empírico, presencia que gozó de nula difusión. Tras la traducción de Traversari en 1433, el término *scepticus* alcanzará tal éxito y difusión que terminará por convertirse en una palabra de uso común, incluso fuera de los círculos intelectuales y filosóficos, ya a comienzos del siglo XVI. Por ejemplo, es notoria la forma en la que Lutero atacó duramente a Erasmo de Rotterdam con su

"*Sanctus Spiritus non est scepticus",* "el Espíritu Santo no es escéptico", acusación incluida en *De servo arbitrio*. A partir del siglo XVI la palabra latina *scepticus* habrá alcanzado tal fama, éxito y difusión que se había establecido firmemente no solo en el vocabulario filosófico, sino también en todas las parcelas del saber.

Diógenes Laercio ha sido considerado un autor de segunda fila, quizá por lo que algunos autores señalaron como su falta de originalidad o por su carencia de pensamiento propio, pero sería injusto no poner en valor su importancia tanto para la historia de la filosofía en general como para la evolución del escepticismo en particular. Resulta, por otra parte, altamente llamativo que las pocas menciones que pueden considerarse escépticas que aparecen en la literatura de los siglos XV y XVI parecen basarse, más que en ningún otro, en Diógenes Laercio.

La obra de Diógenes Laercio, en lo que a la recuperación el escepticismo se refiere, fue las más utilizada mientras no se dispuso de otras fuentes alternativas, como fueron Sexto Empírico o Cicerón. Gracias a que se dispuso de su obra en un periodo muy temprano del Renacimiento, Diógenes Laercio se convirtió en un autor muy citado y consultado. Sin embargo, y tratando de continuar con la línea de precisión analítica que nos hemos propuesto, también nos gustaría señalar que, por más que las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio se convirtió en una obra muy importante para la recuperación y difusión de las ideas escépticas en el Renacimiento, su contribución al escepticismo como corriente de pensamiento ocupa una sección relativamente pequeña, circunscrita casi exclusivamente al capítulo IX, la *Vida de Pirrón*.

Tenemos ejemplos de cómo se empleó el capítulo IX, *Vida de Pirrón,* por parte de algunos comentaristas para sustituir ciertos elementos de *Cuestiones académicas* de Cicerón. Así, el material de Diógenes Laercio, que estaba disponible, sustituyó algunos pasajes de Cicerón.

Hay un pasaje al comienzo de la vida de Timón en la obra de Diógenes Laercio que llevó a pensar que el autor se adscribía en la corriente escéptica (Diógenes Laercio, IX, 109). No podemos ser muy duros con esta suposición porque resulta natural por parte de la academia el considerar que un autor debe tener cierta vinculación intelectual con el tema o la

filosofía de la que se ocupa. No obstante, lo más probable es que Diógenes Laercio, que no destacaba por su acribia, olvidara indicar, más o menos intencionadamente, que ese fragmento se trataba de algún extracto escéptico. Del mismo modo que no podemos decir que Diógenes Laercio sea un escéptico por haber dedicado el libro IX al pensamiento escéptico, tampoco podemos afirmar que fuera un epicúreo por haber escrito el inmenso encomio que escribió sobre Epicuro (Diógenes Laercio, X, 9).

CICERÓN Y SU OBRA *CUESTIONES ACADÉMICAS* COMO REFERENTE BÁSICO PARA EL ESCEPTICISMO ACADÉMICO

Volviendo al hilo conductor del presente capítulo mencionamos brevemente la difusión de las obras de contenido escéptico de Cicerón. La transmisión de las obras de Cicerón creció en progresión geométrica durante los primeros años del Renacimiento. Charles B. Schmitt realizó una profunda y minuciosa labor en su libro *Cicero scepticus* (La Haya, 1972) sobre quién leyó al Cicerón más escéptico desde la antigüedad hasta el siglo XVI. Cicerón, como gran autor clásico que es, fue muy leído y comentado por los humanistas. *Cuestiones académicas*, titulada en latín *De Académica,* fue una obra ampliamente consultada pero que parece que no produjo réplicas muy agudas.

Como ya hemos dicho antes, aunque hubo un gran desarrollo de las escuelas escépticas en la antigüedad, su continuidad en la Edad Media fue prácticamente nula. Sin embargo, Cicerón pudo hablar de la escuela académica –junto con el epicureísmo y el estoicismo- como uno de los tres mayores movimientos filosóficos (Nussbaum, 1991: 524-527). Debido a una serie de circunstancias de las que no nos ocupamos en el presente estudio, los trabajos más importantes del escepticismo antiguo no fueron conocidos por los pensadores medievales. Muchas de estas obras no se han recuperado y otras sólo salieron a la luz en los siglos XV y XVI, cuando se volvieron a convertir en el centro de la atención filosófica con el desarrollo del escepticismo moderno. De las tres fuentes

que aquí nos ocupamos (por ser las únicas y más importantes de referencia escéptica) – la *Vida de Pirrón* de Diógenes Laercio, la obra de Sexto Empírico y *Cuestiones académicas* de Cicerón- los dos últimos apenas fueron conocidos en Europa durante la Edad Media y el primero fue, aparentemente, totalmente desconocido (Nussbaum, 1991: 552). Las obras de Sexto Empírico, el más importante de los tres para lo que al escepticismo se refiere, no ejercieron una influencia visible durante los años del medioevo, aunque conocemos dos manuscritos datados en los comienzos del siglo XIV de una traducción completa al latín de las *Hipotiposis Pirrónicas*. Sin embargo, tampoco tenemos ninguna evidencia que indique que alguien más que el traductor leyera la obra.

De los tres autores aquí tratados como referentes de las obras escépticas, el más conocido y leído durante la Edad Media fue Cicerón, pero tenemos que señalar que sus *Cuestiones académicas*, la obra de mayor carácter escéptico, fue menos conocida durante este periodo que el resto de sus escritos. Hay algunos manuscritos de este trabajo anteriores al siglo XIV, como demuestran las referencias de varios autores medievales y también sabemos que había copias de esta obra en algunas bibliotecas medievales. Aunque también debemos remarcar que su difusión no fue en absoluto comparable con otras obras de Cicerón como *Sobre los oficios* o *Sobre la amistad*, que eran algunas de sus obras más conocidas. De hecho, la obra *Cuestiones académicas* apenas si tiene referencias directas en los escritores medievales, si bien un amplio número de pensadores conocieron algo de su doctrina a través de la obra de San Agustín *Contra los Académicos*, mucho más conocida y difundida. En ella, San Agustín lanza un ataque poderoso contra las posiciones escépticas por poner en duda el conocimiento, posiciones que habían sido presentadas muy elocuentemente por Cicerón. Volviendo a los escritores que habían hecho referencias a la obra de Cicerón, los únicos que podemos aquí mencionar antes de los tiempos de Petrarca fueron John de Salisbury (1125-1180) y Henry de Gante (muerto en 1293) (Schmitt, 1972: 366). El primero admiraba a la academia escéptica por ser más modesta que los filósofos dogmáticos. Parece que John de Salisbury conocía la obra de Cicerón por varias fuentes intermedias, incluyendo la obra de San Agustín. Para Schmitt existen evidencias de que Henry de Gante conocía la obra de Cicerón pues cita

pasajes que no estaban incluidos en el *Contra los Académicos* de San Agustín. La importancia de Henry de Gante radica en que es el primero que introduce elementos del escepticismo académico en la escolástica, pues toma seriamente algunos argumentos del escepticismo.

Mientras las fuentes del escepticismo antiguo no estuvieron disponibles para los pensadores medievales occidentales, se desarrollaron otras tendencias, que deben ser mencionadas para intentar comprender la reaparición escéptica del Renacimiento y su influencia. Aunque los finos argumentos de los escépticos griegos pasaban desapercibidos en Occidente por su nula difusión, podemos encontrar el desarrollo de una cierta duda y anti-intelectualismo en la Edad Media. Todo esto se encuentra en algunos de los movimientos místicos que enfatizaban la fe y la dependencia de Dios a expensas del esfuerzo intelectual por alcanzar la verdad.

A Occidente también arribaron una serie de ideas de orientación escéptica procedentes de fuentes judías y árabes, con escritores como Al-Ghazzali (1059-1111) cuya obra *Destructio philosophorum* (*Tahafut al-falasifah)* es particularmente importante, y Jehuda Ha-Levi (1085-1147), su obra *Kuzari* tenía un fuerte componente escéptico (Schmitt, 1972: 368).

El análisis de esta corriente escéptica un tanto ajena a la fuente antigua de la *scepsi* no es algo de lo que nos podamos ocupar aquí, nosotros nos estamos centrando en la vuelta a los autores que ponen en duda el conocimiento y cuyo origen es mayormente occidental. La vena escéptica que se presentó en Bizancio, y sobre la que hablamos parcialmente a lo largo de este estudio, fue importante, pero carente de significación para el mundo occidental. La verdadera recuperación del escepticismo producida durante el Renacimiento afecta a los autores de la antigüedad y no tanto a los pensadores orientales quienes también utilizaron numerosas ideas escépticas. Pero de ello ya nos ocupamos en otra parte.

Como resultado de la proliferación de las fuentes escépticas en los siglos XV y XVI tendremos que en el siglo XVII el escepticismo emerge ya como un movimiento filosófico muy importante que tuvo un impacto muy significativo no sólo en el pensamiento filosófico, sino también, como ya dijimos antes, en la teología, la ciencia, la literatura. Para

nosotros, la razón fundamental de la asimilación del escepticismo tras la Edad Media está en los escritos antiguos y a su vez esta reasimilación es el factor principal de la evolución que sufrirá la corriente de la duda.

Con el caso de Cicerón, como a menudo ocurre, se plantea una duda respecto a si el Renacimiento supuso una verdadera ruptura con lo anterior o hubo cierta continuidad. Su obra es usada durante el medioevo, sin embargo también es cierto que gran parte de sus escritos son redescubiertos por los humanistas renacentistas. En lo que atañe al escepticismo vemos la gran importancia de este re-nacimiento característico del Renacimiento. Aunque este aspecto último de una ruptura con el pasado en los siglos XV y XVI ha sido enfatizado por los historiadores a lo largo de muchos años, recientemente una gran parte de los investigadores ha tendido a acentuar la continuidad con la Edad Media del Renacimiento (Garin, 1954; Garin, 1971).

Si bien el escepticismo surgido con el Renacimiento apareció gracias a la recuperación de los tres textos fundamentales que llevamos señalando (*Vida de Pirrón* de Diógenes Laercio, *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico y *Cuestiones académicas* de Cicerón), no podemos negar que estos materiales fueron usados para construir sobre la tradición antigua. Parece claro también que los escritos de Sexto contienen una forma mucho más sofisticada y desarrollada de escepticismo filosófico que cualquier otro texto medieval cristiano. Con todo esto queremos decir que hay una cierta ambivalencia entre novedad traída de la antigüedad y continuidad de la tradición "nativa" como llama Schmitt: obras nuevas aparecidas en los siglos XV y XVI pero que se apoyan de alguna manera de los diez siglos de medioevo. El escepticismo que surge en el Renacimiento es, sobre todo, un escepticismo fideísta, que propone que la duda persistirá sobre todo conocimiento, racional o sensible y que por lo tanto lo único válido que queda al individuo es la fe y la confianza en Dios, en menor medida se declara también la necesidad de confiar en la interpretación que de los textos nos da la Iglesia. El fideísmo, que sitúa a la fe sola como único camino que lleva a la verdad y que considera la actividad filosófica como vana, fue la actitud más común entre los escépticos renacentistas. Es curioso también que algunos pensadores del siglo XVI como Gianfrancesco Pico y Pedro de Valencia sostenían que el

escepticismo era la filosofía más aceptable para los cristianos, ya que permitía tener una confianza completa en la Escritura, cosa que no hacía ninguna otra escuela filosófica dogmática. Este escepticismo inicial está muy alejado del giro que dará más tarde cuando adquiere grandes connotaciones anti-religiosas de las que durante sus primeras etapas de reaparición carecerá. Dicho de otro modo, en siglos posteriores, XVII, XVIII y XIX, el escepticismo se tiñó de un tinte anti-religioso del que carecía en el periodo inicial (Román, 1994: 183-201). La cuestión sobre la que el escepticismo hizo girar el debate durante el Renacimiento fue si el hombre podía alcanzar verdadero conocimiento o no y la respuesta que ofrecía se dio siempre en nombre de la religión.

Volviendo a *Cuestiones académicas* y su influencia en el contexto del Renacimiento, debemos mencionar que si bien encontramos un incremento del interés en esta obra a lo largo de los siglos XIV y XV, no será hasta bien entrado el siglo XVI cuando la obra comience a ser tenida más en cuenta. Petrarca leyó esta obra e incluso la consideró entre sus libros favoritos, si bien la influencia en su pensamiento es bastante escasa (Ullman, 1955: 118-137).

Es importante señalar que, en general, tratar de extraer la influencia de esta obra de Cicerón en los escritos de los humanistas del siglo XV es muy poco provechoso. No deja de ser curioso que, siendo Cicerón un autor predilecto de los humanistas, se esperaría de ello que hubiese recibido mayor atención y se hubiera producido una discusión intensa de una obra tan valiosa intelectualmente como *Cuestiones académicas*, sin embargo, no fue así. *Cuestiones académicas* es una de las obras de Cicerón más olvidadas y menos trabajadas durante el Renacimiento. Podemos aventurar la hipótesis de que la imagen que Cicerón proyecta de sí mismo en este escrito no encajaba con la idea que durante el Renacimiento se tenía de él. Cicerón era tenido, efectivamente, por un filósofo original de talla intelectual considerable, además de su figura como formidable orador. No se lo tuvo como un mero importador de las ideas filosóficas griegas. Como decimos, esta idea no responde con la opinión general que se tenía de Cicerón.

Lo que encontramos en *Cuestiones académicas*, sobre todo en el *Lúculo,* el discurso final de la obra, es que Cicerón hace suya la postura del escepticismo académico, una visión filosófica bastante inusual en él. Como escribe Charles B. Schmitt en su *Cicero scepticus*: los humanistas conocían muy bien a Platón y Aristóteles y entendían que eran autores merecedores de todas las atenciones, pero ese no fue el caso de Cicerón y la defensa que hacía de los escépticos en el *Lúculo* (Schmitt, 1972[2]: 43-77).

De hecho, el discurso que hace Cicerón como cierre de su obra se dedica a atacar las escuelas dogmáticas tradicionales: Platónicos, Aristotélicos, Estoicos y Epicúreos (Nussbaum, 1991). Los humanistas y filósofos renacentistas probablemente encontraron esto ciertamente desconcertante. Conocían en Cicerón a un orador y rétor formidable, como así se colige por sus obras. Para los humanistas Cicerón era un pensador sutil como filósofo en obras como *Sobre los oficios* y *Sobre la naturaleza de los dioses*. Cuando los humanistas encontraron a un Cicerón que atacaba a las escuelas filosóficas más relevantes, no supieron cómo encajarlo ni interpretarlo ni qué hacer con dicha obra. La actitud que la mayoría de los pensadores y humanistas del Renacimiento tuvo fue marginar las *Cuestiones académicas* ciceronianas y dicho baldón provocó que esta obra no fuera tenida en cuenta hasta bien entrado el siglo XVI, momento en el que las ideas del escepticismo antiguo ya eran más y mejor conocidas y no tenían ese aura entre sorprendente y extraña que poseían cuando fueron introducidas.

Tan relevante es esta falta de interés por esta obra en concreto de Cicerón que no será hasta 1536 cuando realmente tome carta de identidad al ser tenida más en cuenta por los pensadores de la época, hasta entonces no encontramos elementos relacionados con ella en ningún aspecto, ni filológico, ni histórico, ni tampoco filosófico. A pesar de que la *editio princeps* de *Cuestiones académicas* apareció en el año 1471, no será, como hemos señalado antes, hasta la década de 1530 cuando podemos encontrar algún comentario de este trabajo. Incluso entonces, la mayoría de los trabajos y comentarios realizados responden más a un interés filológico que filosófico. El hecho de haber situado el año 1536 como el comienzo de los estudios comentados de la obra de Cicerón que nos atañe

no responde a ningún capricho nuestro, sino que en ese año tuvo lugar la aparición de una obra de Pier Vettori (también conocido como Petrus Victorius): *Explicationes suarum in Ciceronem castigationum,* en Venecia (Schmitt, 1972[1]: 371). Vettori fue el primero en publicar sus anotaciones y comentarios sobre *Cuestiones académicas* e, iniciado el camino, otros pensadores continuaron tras él. Antes de que terminara el siglo XVI, toda una serie variopinta de humanistas publicaron sus comentarios de esta obra de Cicerón. De todos ellos, solo un par de ellos presentan algún interés para la historia de la filosofía (Schmitt, 1972[2]: 55).

Entre las obras que merecen nuestra atención se encuentra la de Omer Talon, miembro del círculo de Petrus Ramus, que tituló *Academia*. Publicada en 1547, esta obra iba acompañada de un comentario extenso a *Cuestiones académicas*. Giulio Castellani escribió una obra relevante para el análisis y la recepción en el Renacimiento de la obra escéptica de Cicerón y es *Adversus Marci Tullii Ciceronis academicas quaestiones disputatio*, publicada en 1558. Joannes Rosa tiene otro comentario en su obra homónima *Academica* de 1571 y por último mencionar también a Pedro de Valencia, también autor de una *Academica*, pero esta aparecida ya en las postrimerías del siglo: 1596. De estos cuatro autores destacados, podemos señalar que Omer Talon y Pedro de Valencia (quien merecería, quizá atención aparte) eran favorables a las posturas ciceronianas cercanas a las ideas de la academia escéptica, mientras que Castellani y Joannes Rosa se mostraban el primero crítico y el segundo expresaba ciertas reservas.

Pero volvamos a Omer y su obra *Academia.* Talon fue discípulo de Petrus Ramus y parece que escribió su libro para demostrar que existía un antecedente en la antigüedad que se oponía a las posturas y escuelas dogmáticas. Del mismo modo, Talon pretendía también presentar alguna alternativa al escolasticismo aristotélico dominante que venía impartiéndose en París desde el siglo XIII. Talon estudió la historia del movimiento académico, tal como fue explicado por Cicerón en *Cuestiones académicas*, desde Platón hasta los escolarcas Arcesilao y Carnéades analizando como este hundía sus raíces en el pensamiento tanto presocrático como socrático. Además, explicó el desarrollo intelectual a través del cual los académicos alcanzaron la conclusión de que no habría que

emitir juicios sobre ninguna cuestión. *Academia* de Talon ocupó un lugar destacado en el siglo XVI como la presentación más completa y analítica del escepticismo de Cicerón. Talon incluyó una novedad en su obra respecto al escepticismo clásico, esta fue la distinción entre un escepticismo referido a la razón y un escepticismo religioso más vinculado al fideísmo. La obra de Talon fue empleada, asimismo, como arma para potenciar un cambio en los modos de entender la universidad de su tiempo, que todavía presentaba en muchos lugares modelos que perfectamente podrían ser calificados de medievales. Petrus Ramus y su discípulo Omer Talon fueron unos auténticos revolucionarios del siglo XVI, al menos en lo que al ámbito universitario se refería (Ong, 1958). Su objetivo principal era la sustitución del escolasticismo por un modelo educativo de corte humanista en el que la filosofía, la historia y la literatura terminaran confluyendo. *Academia* fue una obra muy importante en su tiempo porque mostró que no había ningún sistema filosófico, por mucha estima en el que se le tuviera, que pudiera escapar a la tremenda crítica escéptica. Ni siquiera los peripatéticos y sus descendientes los escolásticos podían escapar del ataque escéptico. No deja de ser curioso que esta obra, de alguna manera, presenta elementos en común con la obra de Pierre Gassendi de un siglo más tarde, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, que es otro ataque filosófico formidable a la escolástica. No obstante, la obra de Gassendi muestra claramente que las obras de Sexto Empírico ya habían calado muy hondo y emplea abundantes argumentos tanto de *Hipotiposis pirrónicas* como de *Contra los profesores*, textos que fueron prácticamente desconocidos para Ramus y Talon. Así pues, la principal obra que presenta la versión del escepticismo académico de Cicerón es la que escribió Talon.

El círculo de Peter Ramus permitió un importante desarrollo del escepticismo académico en el último tercio del siglo XVI. El propio Ramus realizó una revisión de las diversas escuelas escépticas, empleando materiales de Cicerón, sobre todo, y de Diógenes. Aunque Ramus menciona a Sexto Empírico, no hay pruebas que hubiera tenido acceso a su obra y, a pesar de que nunca mostró realmente su adhesión al escepticismo académico, fue acusado de ser un nuevo académico.

La interpretación en vena escéptica de la obra de Cicerón bebe directamente de la atención que el círculo de Ramus le prestó. Obviamente, esta línea de trabajo filoescéptica de los "ramistas" se atrajo las críticas de algunos círculos intelectuales antiescépticos que convendría analizar, si bien someramente, en estas páginas, ya que el rumbo que tomarán estas críticas marcará el futuro del desarrollo del escepticismo.

Entre los críticos hay que mencionar a Pierre Galland, quien escribió en 1551 su *Pro schola Parisiensi contra novam academiam Petri Rami* donde se dedicaba a atacar al círculo de Ramus por defender un sistema filosófico que no llevaba a la certidumbre. También parece que esta fue la ocasión que aprovechó Guy de Brués para criticar a los nuevos escépticos con una obra escrita en francés, *Les dialogues contre les nouveaux académiciens*, publicada en 1553. Sin embargo, a pesar de que las críticas arreciaron contra los miembros pertenecientes al círculo de Ramus, no debemos exagerar. Esta reaparición escéptica en el París del siglo XVI no fue muy importante ni muy extendida y, además, de ahí surgieron importantes rivales. Como en otras ocasiones antes, el escepticismo no ocupaba un lugar hegemónico en el debate filosófico. No será hasta el siglo XVII cuando dé su verdadero impulso el escepticismo. Nosotros coincidimos con la opinión de los investigadores más importantes del escepticismo en el Renacimiento, como son Schmitt, Popkin, Kristeller, Gilbert y Febvre, quienes relativizan la importancia escéptica en el panorama filosófico general durante los años centrales del siglo XVI en París. Sin embargo, paralelamente a todo esto, tanto las críticas a los ramistas como las obras de estos demuestran cierta reaparición del escepticismo académico en París en el marco cronológico señalado arriba, y todo ello gracias a la obra de Cicerón *Cuestiones académicas*.

Algunos años después de esta preocupación escéptica de París, un pensador poco conocido, Giulio Castellani apareció en el escenario de la polémica con una obra que criticaba la posición académica defendida por Cicerón. Lo más significativo del ataque de Castellani es que rechazaba la filosofía académica pero no porque supusiera un riesgo para la religión, sino porque minaba los pilares de la buena filosofía. Castellani llevó a cabo un intento, *more peripatético,* de refutar uno a uno todos los puntos de los argumentos escépticos expuestos en *Cuestiones académicas*.

La importancia de Castellani radica en que ofreció uno de los principales trabajos contra el escepticismo de todo el siglo XVI (Capelle, 1981: 426-427; Schmitt, 1972[1]: 374; Schmitt, 1972[2]: 134-157).

Otro personaje que usó *Cuestiones académicas* como vehículo para enseñar en el siglo XVI fue Joannes Rosa a través de su comentario editado en Frankfurt en 1571. Su intento de crítica a la obra de Cicerón careció de éxito y la obra no fue reimpresa. Sin embargo, el comentario de Joannes Rosa es importante por varios motivos. Primero, a diferencia de todos los demás, él era protestante, había sido educado en Wittenberg, luego impartió clase en Jena y se convirtió en rector de esa universidad. Rosa es muy ambiguo en su actitud hacia *Cuestiones académicas*. Por una parte, veía que tenía cierto valor educativo para la juventud, ya que fomentaba en los jóvenes las virtudes de la precaución, la prudencia y la prevención intelectual. Además, esta obra de Cicerón, según Rosa, evitaba que los jóvenes se convirtieran en miembros acríticos y dogmáticos de alguna otra escuela filosófica. Asimismo, se prevenía que fueran arrogantes o soberbios en cuanto tuvieran un poco de dominio filosófico y conocimiento. Pero, por otro lado, Joannes Rosa también consideraba que esta obra ciceroniana presentaba cierto peligro implícito, pues no solo podía frenar la *libido sciendi*, sino también podía conducir a la impiedad al animar a no emplear los abundantes regalos dispuestos por Dios para permitirnos alcanzar la verdad (Schmitt, 1972[1]: 374-375). Parece ser que las reflexiones de Rosa no tuvieron un eco importante en la Alemania de los años siguientes, de forma que los investigadores prestaron escaso interés por su obra y por la difusión de las ideas escépticas en general.

El último pensador del siglo XVI que se tomó en serio la obra *Cuestiones académicas* y por lo tanto merece nuestra atención fue Pedro de Valencia. Su trabajo, que lleva el mismo título que la obra de Cicerón, apareció en Amberes en 1596 (Solana, 1941: 357-376; Serrano y Sanz, 1910). La obra de Pedro de Valencia es, básicamente, un cuidadoso análisis histórico del desarrollo del escepticismo académico antiguo. Este trabajo mantuvo como tal valor para la investigación hasta el siglo XIX y fue reimpreso repetidas veces a lo largo del siglo XVIII. Sólo al final de su obra Pedro de Valencia da su opinión y enfatiza que la consideración

de la filosofía académica puede hacernos descubrir que Dios es la única fuente de verdad.

Parece ser que Cicerón fue la principal fuente de la que bebió un curioso personaje, clasificado como uno de los más tempranos escépticos: Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535). Agrippa ejerció cierta influencia sobre Michel de Montaigne, este hecho, junto a la gran difusión de su obra, *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva,* ha hecho que su fama se haya multiplicado más por ello que por sus propios méritos como escéptico. Agrippa utiliza como fuentes a Cicerón y, en menor medida, a Diógenes. Quizá también Gian Francesco Pico se encuentre entre los que ejercieron influencia sobre su obra. Sin embargo, debido a su aparición tan temprana en el Renacimiento, Agrippa no conoció la obra de Sexto que no se hallaba difundida aún para permitir que se basara en tal fuente. En cierto modo, Agrippa von Netthesheim viene a ser un continuador en el *Cinquecento* del trabajo de Pico della Mirandola en el primer libro de su obra *Examen vanitatis doctrinae gentium*, donde, como ya vimos, se llegaba a la conclusión de que ninguna escuela filosófica parecía poseer o divulgar certeza o verdad alguna. Agrippa von Netthesheim recoge el testigo del escepticismo y propone una relectura crítico-histórica de la filosofía antigua.

En el siglo XVII Gabriel Naudé señalará esta obra de Agrippa von Netthesheim como uno de los libros indispensables para vestir una biblioteca junto con los escritos de Sexto Empírico y Francisco Sánchez (Popkin, 2003: 204).

La importancia de Cicerón como elemento primordial de la recuperación y difusión del escepticismo en el Renacimiento radica en que en un primer momento sus obras fueron más conocidas y difundidas que las de Sexto Empírico o Diógenes Laercio. A esto hay que sumarle que a comienzos del siglo XVI hay un aumento considerable del interés por el escepticismo académico, producido primordialmente por Cicerón y no por parte de Sexto Empírico y el escepticismo pirrónico. El origen de este gran interés por el escepticismo académico se desarrolló principalmente entre los fideístas. Un considerable número de teólogos, acuciados por la creciente necesidad de atacar el poder de la razón humana

frente a los embates reformistas, vieron como una posibilidad oportuna el debilitamiento del poder del conocimiento del hombre para insistir que este solo podía alcanzarse mediante la fe y la revelación divina. La razón humana aparece así incapaz de acceder por sí misma a las materias más insospechadas. Los filósofos que compartían esta opinión con los teólogos vieron un gran apoyo para muchas de sus tesis, tomadas fundamentalmente de la obra de Cicerón. De este modo, se formó un grupo que fue lo bastante potente como para sugerir la idea de que el escepticismo académico resurgía con fuerza. Entre estos *nouveaux academiciens* se encontraban Reginaldo Pole, Pierre Bunel y Arnould du Ferron (Popkin, 2003: 57).

A modo de curiosidad, vale la pena señalar que se escribieron varias obras contra este grupo, entre ellas la de Guillaume Budé, un humanista aparentemente muy afectado por el fideísmo que se basaba en el escepticismo académico. Budé se mostraba preocupado porque las dudas que se arrojaban contra la razón humana pueden afectar también a las verdades reveladas de las Escrituras (Popkin, 2003: 61). Es difícil determinar a qué se deben estos temores expresados por Budé, ya que los nuevos académicos exceptuaban sistemáticamente de sus dudas el conocimiento religioso.

LA CUESTIÓN BIBLIOGRÁFICA DE LAS OBRAS DE SEXTO EMPÍRICO EN EL RENACIMIENTO

Sexto Empírico fue, probablemente, el filósofo más importante y el que ha ofrecido mayor riqueza como fuente del escepticismo antiguo. Si pretendemos desentrañar cómo se produjo la recuperación y difusión del escepticismo en el Renacimiento no queda más remedio que analizar los avatares historiográficos y bibliográficos de las obras de Sexto Empírico. La riqueza y profundidad argumental así como el empleo de sus famosos "tropos" o argumentos son características de su pensamiento y, en su momento, permitieron que los filósofos del Renacimiento pudieran disponer de unas armas formidables para la pugna intelectual que se desarrollará entre católicos y protestantes. Este enfrentamiento intelectual se

produjo por todo el continente europeo y, además, se desarrolló prácticamente a lo largo de todo el periodo que nos ocupa (partiendo de la idea de que Lutero clavó sus famosas 95 tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg en 1517). Los argumentos del escepticismo, maravillosamente trabajados por el Empírico, no solo sirvieron para la lucha teológica, sino que también fueron útiles para afrontar el profundo terremoto filosófico que la recuperación y difusión del escepticismo provocó en el Renacimiento y que tuvo como culminación la crisis escéptica de los siglos XVII y XVIII. Uno de los principales representantes de esta crisis escéptica de los siglos XVII y XVIII fue Pierre Bayle y su *Diccionario histórico crítico*. En el artículo de esta obra que se dedica a Pirrón de Elis, Bayle sostiene con fuerza que la filosofía moderna comenzó su andadura con la recuperación y difusión de las obras de Sexto Empírico en Europa. Precisamente esa será una de las conclusiones que presentaremos al final del presente trabajo, aunque pueda resultar aventurado presentarla con tanta antelación en este estudio (Popkin, 2003: 158-283; Paganini, 1991: 229-275 y 493-528; Paganini, 1994: 83-122).

Una de las ideas fundamentales que tratamos de transmitir es que el escepticismo fue adquiriendo importancia conforme se iba produciendo el desarrollo histórico del Renacimiento. Una vez superado este periodo, frontera que para algunos ocupó magníficamente Michel de Montaigne, considerado el último renacentista o el primer moderno, el escepticismo continuó su andadura en la historia intelectual acrecentando su influencia de forma que, prácticamente, todos los filósofos posteriores tuvieron que adoptar una postura u otra respecto de la corriente de la duda: Descartes, Pascal, Hobbes, Kant o incluso Nietzsche pueden ser ejemplos de ello (Skinner, 1996). Todos ellos verán modificada, en cierta medida, su posición filosófica en función del escepticismo. Así, podemos establecer que una de las características básicas del escepticismo pudo ser que estuvo presente en el pensamiento de multitud de filósofos a lo largo de la historia intelectual, si bien de una forma tangencial.

La principal discrepancia que existe alrededor de la obra de Sexto Empírico versa sobre la originalidad de la misma. Investigadores como Richard Popkin han llegado a afirmar la falta de originalidad de los libros del Empírico. Popkin, en su *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta*

Spinoza (Popkin, 2003: 44-45), de 1979, escribió que Sexto fue un mero compilador y apenas contribuyó con nuevo contenido al escepticismo. Sin embargo, existe otra parte de la crítica, de no menor nivel y con mayor auge en las últimas décadas, que considera que Sexto Empírico es un autor original que merece la atención reservada a los autores importantes para la historia de la filosofía. Entre estos investigadores se encuentran, por ejemplo, Alan Bailey (Bailey, 2002), Richard Bett (Bett, 2002), Emidio Spinelli (Spinelli, 1995), John Laursen (Laursen, 1992), David Blank (Blank, 1999) y Luciano Floridi (Floridi, 2002). Este aluvión de obras que reevalúan la importancia de Sexto Empírico pudieron provocar que el propio Richard Popkin, en la edición de 2003 de su *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*, llegara a conceder que Sexto fue, en ocasiones, original, si bien lo hace renuentemente (Popkin, 2003: 18).

Nosotros, desde la humildad de nuestro análisis para este libro, nos situamos entre los que conceden cierta originalidad a Sexto Empírico. Sexto no se limitó a ser un simple compilador de las ideas de Pirrón. La manera en que el Empírico recopiló, analizó y asimiló los tropos escépticos fue novedosa. los dotó de un número y una organización distinta a como lo hizo Enesidemo y aportó ejemplos diferentes. Ahora bien, que las ideas que aparecen en sus obras fueran una repetición de las discusiones filosóficas de su tiempo o de épocas anteriores no le quita originalidad o validez a la forma en que Sexto Empírico lo transmite.

Sexto era prácticamente un autor desconocido en Occidente durante la Edad Media. También fue ignorado por las filosofías judía y musulmana. Sin embargo, su obra sí que era bien conocida y manejada por los filósofos griegos del Imperio Bizantino.

Parece ser que hubo cierta continuidad en el conocimiento de los escritos de Sexto Empírico en el Imperio Bizantino desde la Antigüedad, pero esta situación no gozó de un desarrollo paralelo en el ámbito occidental. El autor de *Hipotiposis pirrónicas* fue conocido por Gregorio Nacianceno, uno de los padres de la iglesia griega, al menos de nombre, pues se refirió varias veces en su obra a los pirronianos. Durante algunos siglos después el nombre de Sexto era aún conocido y mencionado, así

como el nombre de Pirrón, lo que indica, al menos, un conocimiento directo de los escritos de Sexto.

A lo largo del siglo XIV, en el Imperio Bizantino hubo un resurgimiento del interés en el pirronismo y en la obra de Sexto Empírico. Esta vertiente oriental del escepticismo es muy interesante y necesita de mayor estudio para situar con precisión el lugar de la corriente de la duda en el ambiente intelectual bizantino, pero, lamentablemente, se escapa del foco de interés de estas páginas y también de nuestra capacidad investigadora.

Teodoro Metocites (ca. 1260-1332), autor de la obra monumental *Miscellanea philosophica et historica*, criticó, por una parte, con dureza y, por otra, con gran claridad, la reaparición del interés en Sexto Empírico, pues consideraba que era un autor desastroso para el estudio serio de la filosofía y la teología (Schmitt, 1972[1]: 377-378). También tenemos a Nicéforo Gregoras (ca. 1295-1360) quien, usando una cita del Nacianceno en su *Historia de Bizancio,* sostenía que pensadores como Pirrón de Elis y Sexto Empírico serían una influencia perniciosa dentro de las iglesias (Schmitt, 1972[1]: 377-378). Un tercer pensador bizantino que se ocupa de la escuela escéptica y la percibe como una amenaza es Nicolás Kabasilas (ca. 1290-1363) quien llegó incluso a escribir un tratado filosófico completo que se ocupaba casi exclusivamente del problema del escepticismo. La obra, titulada *Contra aquellas cosas que se han dicho respecto al criterio de verdad*, da una muestra de la seriedad con que la corriente de la duda era vista por los teólogos bizantinos (Schmitt, 1972[1]: 377-378).

Incluso antes de ocuparse de los problemas de las fuentes, de la originalidad del pensador o de su relación con la tradición escéptica (Ioppolo, 1992: 169-200), la historiografía de la obra de Sexto Empírico aportó rigurosos materiales documentales idóneos para demostrar la existencia de códices latinos y compilaciones de *Hipotiposis pirrónicas* y del *Contra los profesores* que se remontaban a la Edad Media y que fueron traducidos del griego al latín a través de las respectivas copias griegas originales que luego desaparecieron (Cavini, 1977: 1-20). No obstante, conviene señalar una obviedad: la existencia de estos códices no es prueba suficiente

que testimonie a favor de una influencia importante del escepticismo antiguo en la tradición del pensamiento medieval. Parece que hay constancia de la circulación de parte de la obra de Sexto Empírico, eso sí, traducida al latín, desde los inicios del siglo XIV. Ahora bien, lo que no se ha podido establecer y da la impresión de que no se podrá nunca es la importancia real y el conocimiento que se tuvo de esas traducciones, que probablemente tuvieron un número ciertamente reducido de lectores.

Estos códices de los que estamos hablando pertenecían a la traducción latina de las *Hipotiposis pirrónicas* y de algunos fragmentos del *Contra los profesores*. Ahora bien, la disposición que estas traducciones presentaban era distinta a la de los códices griegos. Estos manuscritos traducidos al latín suelen atribuirse, aunque no unánimemente, a Nicolás de Reggio, reconocido traductor de Galeno. Sobre estas traducciones latinas de la obra de Sexto de las que estamos hablando se suele decir que no hay prueba alguna que pueda demostrar que lo leyera alguien a parte de su traductor. De esta traducción de Nicolás de Reggio se conservan tres ejemplares, custodiados en las Bibliotecas Nacionales de París, Venecia y Madrid (Di Loreto, 1995: 331-374; Popkin, 2003: 17). Precisamente nos proponíamos consultar el ejemplar de Madrid cuando estalló la crisis del coronavirus. Ir a consultar el manuscrito era más una curiosidad que una necesidad de la investigación.

A la ausencia de continuidad de la filosofía escéptica en el medioevo, agotada con las *Cuestiones académicas* de Cicerón, corresponde la difusión natural del *corpus* de Sexto en el mundo bizantino y, en particular, en las controversias teológicas y doctrinales del cristianismo oriental.

Los primeros códices griegos de las obras de Sexto Empírico circularon por Italia en los ambientes intelectuales y humanísticos del siglo XV: Francesco Filelfo poseía uno que le prestó a Giovanni Aurispa en 1441 (Cao, 1995: 321). Esta precisión fue descubierta por Charles B. Schmitt quien encontró una carta del humanista Filelfo a su amigo Aurispa (Schmitt, 1976: 245-246) datada el 11 de junio de 1441. Que Filelfo leyó la obra de Sexto Empírico se puede constatar fácilmente a través de las paráfrasis, interpretaciones y explicaciones de la obra de Sexto que

aparecen en muchos de los escritos del italiano. Por otra parte, Filelfo elaboró una lista para Ambrosio Traversari de los libros que trajo tras su largo viaje a Constantinopla desde 1420 hasta 1427 y el nombre de Sexto Empírico no aparece en ella (Cao, 1995: 319-325). Este matiz es especialmente esclarecedor porque viene a desmentir la hipótesis de que las fuentes escépticas llegaran a Occidente directamente desde Grecia y, además, hace que la conclusión alcanzada entre otros por Sabbadini (Sabbadini, 1967: 48) y Mutschmann (Mutschmann, 1909: 244-283; Cao, 1995: 319) fuera más plausible. Esta conclusión sostiene que la adquisición de los escritos de Sexto Empírico por parte de Filelfo fue posterior a su regreso a Italia tras el viaje a Constantinopla, lo que permite también respetar su papel determinante en la recuperación renacentista de los textos escépticos griegos. Frente a investigadores como Sabbadini y Mutschman tenemos la opinión de Schmitt quien sí sostiene que los textos de Sexto Empírico procedían directamente de Grecia (Schmitt, 1983).

Filelfo recogió en su *Commentationes Florentinae de exilio* algunas de las referencias a Sexto Empírico de las que hablábamos antes. En esta obra de Filelfo también aparecían fragmentos traducidos del libro *Contra los éticos*, que es el libro XI de *Contra los profesores* (Cao, 1995: 322) además de dos testimonios breves sobre Crisipo, el filósofo estoico, y algunos versos del discípulo de Pirrón, Timón de Fliunte. Pero la presencia de Sexto Empírico en la obra de Filelfo parece mucho más importante de lo que pueden sugerir los comentarios anteriores tras una lectura detenida de la misma. Existían, además, fragmentos de la obra de Sexto bastante largos traducidos al latín. En el libro I de las *Commentationes Florentinae de exilio* se colocan, por ejemplo, los fragmentos que estaban dedicados a Crisipo pero, en este caso, en el marco de una argumentación elaborada sobre al tema de la variedad de las costumbres de los antiguos. Pues bien, todos los ejemplos que aparecen ahí proceden de Sexto Empírico (Cao, 1995: 322). Se pueden entresacar ejemplos sobre estética, sobre los gustos diferentes de los persas y los etíopes en cuestión de mujeres, o cuestiones sobre los hábitos sexuales, la legitimidad del vínculo incestuoso entre Edipo y Yocasta o la opinión de Zenón de Citio

sobre la libertad en las relaciones carnales (Sexto Empírico, *Contra los profesores*, XI 43, XI 190 y XI 191).

La presencia de estos ejemplos extraídos del *Contra profesores* de Sexto Empírico permite presentar, sin aventurarnos demasiado, al menos una conclusión sobre el rol de Filelfo en la recuperación del escepticismo en el Renacimiento y es que el italiano tenía un conocimiento y una familiaridad evidente, al menos, con el libro XI del *Contra los profesores*. En las *Commentationes Florentinae de exilio* de Filelfo aparece traducida prácticamente una cuarta parte del libro XI del *Contra los profesores* del Empírico. De la lectura de estas partes también se deduce que Filelfo no presenta una visión filosófica o doxográfica de estos primeros textos escépticos, sino que lo que parece hacer el autor italiano es algo así como mostrar esos textos que ha descubierto de una forma ostentosa o como el que muestra las piezas de una colección de ideas y opiniones curiosas o extravagantes. Uno de los motivos que pudo atraer a Filelfo hacia Sexto Empírico pudo ser el tecnicismo que emana de su obra. En conclusión, y esto es una clave fundamental de nuestro estudio, el interés que se tuvo por el escepticismo de Sexto Empírico durante el siglo XV pareció resultar más de carácter histórico-filológico que filosófico.

En las bibliotecas de los Médicis y del Papa Sexto IV existían manuscritos de la obra de Sexto. Además, sabemos que hubo dos traducciones parciales al latín llevadas a cabo en Italia en el siglo XV y que Girolamo Savonarola fue partidario de tener una traducción (Schmitt, 1972: 379). Así, vemos que la presencia de Sexto Empírico era evidente a lo largo del Quattrocento italiano, lo que no significa su obra fuera muy influyente entre los humanistas e intelectuales italianos, pero sí que era más conocido que en periodos anteriores.

Giovanni Pico della Mirandola, quien, parece ser, fue un gran amigo y seguidor de Savonarola, poseía una copia del *Contra los profesores.* Angelo Poliziano, importante humanista italiano, uno de los primeros en ocuparse de la clasificación de manuscritos y además preceptor de los hijos de Lorenzo de Médicis, conocía profundamente la obra de Sexto Empírico y lo debió leer con gran atención (Granada, 2000: 122).

Sin embargo, el que pareció el primero en tomarse en serio la formidable crítica destructiva contenida en la obra de Sexto Empírico parece haber sido Gianfrancesco Pico della Mirándola (1469-1533). No hay que confundir a este Giranfrancesco Pico con su tío, Giovanni Pico della Mirandola, autor del *Discurso sobre la dignidad del hombre* y humanista de primer nivel. Fue el investigador estadounidense Charles B Schmitt quien destacó la enorme importancia de Gianfracesco Pico della Mirandola para la recuperación y difusión del escepticismo en el Renacimiento. Los intereses tan particulares de este humanista italiano, así como su carácter peculiar y las actividades que desarrolló fueron estudiados a fondo por Schmitt en su *Gianfrancesco Pico della Mirándola (1469-1533) and his critique of Aristotle*, publicado en La Haya en 1967. Pero continuemos con el análisis de la recuperación filosófica de la obra de Sexto Empírico.

Con Sexto Empírico no ocurrió lo mismo que con Diógenes Laercio, no se elaboró ninguna traducción en latín de su obra completa, tan solo se realizó una traducción parcial de los cuatro primeros libros del *Contra los profesores*, traducción manuscrita, que no impresa, llevada a cabo por Giovanni Lorenzi en 1485 en la biblioteca Vaticana (Di Loreto, 1995: 334). No tenemos constancia de ninguna edición impresa, ya fuera en griego, ya fuera en latín, de alguna de las obras de Sexto Empírico antes de la conocida edición latina de *Hipotiposis pirrónicas* llevada a cabo por Henri Estienne (también conocido por su sobrenombre latino Henricus Stephanus) en París en 1562, edición en torno a la cual periclita el interés fundamental de este libro, pues ese año, 1562, fue el auténtico punto de partida de la verdadera recuperación para la historia de la filosofía de la filosofía escéptica. Henricus Stephanus fue un intelectual francés, continuador de una saga de editores e impresores iniciada por su abuelo que estableció una imprenta en París en 1501. Stephanus fue impresor y editor en Francia y Suiza y dedicó una parte considerable de su patrimonio a comprar textos manuscritos griegos para tratar de recuperarlos.

El comienzo de la influencia de la obra de Sexto Empírico y, por ende, del escepticismo tiene como eje el año 1562, su escasa difusión anterior permite afirmar con certeza que este es el año más importante para la recuperación de las ideas escépticas. Es el año de la edición por primera

vez de una traducción latina del texto griego de *Hipotiposis pirrónicas*, la obra más importante de Sexto Empírico y auténtica enseña del escepticismo. Antes de esta fecha apenas había habido unos cuantos lectores que habían entrado en contacto con su obra más con un interés histórico o de coleccionismo que realmente filosófico. Además, había sido un número muy reducido el de los lectores de esta obra escéptica. La edición de la traducción latina de 1562 difundió las ideas escépticas encontradas en la obra de Sexto Empírico. 1562 fue, por lo tanto, el momento crucial para la recuperación y difusión del escepticismo en el Renacimiento. Hay que tener en cuenta que, desde este momento, el trabajo más importante del escepticismo antiguo pasará a estar disponible por primera vez en Europa occidental.

En la historia del pensamiento hay momentos especialmente influyentes, pues bien, la edición de 1562 de la traducción latina de *Hipotiposis pirrónicas* fue uno de esos momentos cruciales de gran importancia e influencia para la filosofía. Se dispuso de esta obra escéptica en un momento en el que el planteamiento del problema escéptico del criterio estaba en su punto álgido y esta situación dio a las ideas de Sexto Empírico un gran impulso y una popularidad inusitadas. El otrora oscuro pensador griego, del que apenas se tenían noticias biográficas, pasó a ser, en palabras de La Mothe Le Vayer, *le divin Sexte*.

Henricus Stephanus escribió en la introducción a la traducción latina de Sexto una serie de razones por las que decidió llevar a cabo esta edición que fue dedicada a Henri Memmius. En esas líneas explicó cómo descubrió al autor de *Hipotiposis* durante un largo periodo de convalecencia tras una grave enfermedad rebuscando en su colección de manuscritos de su biblioteca. La primera traducción latina editada iba acompañada de una serie de cartas dedicatorias en las que aparecía en reiteradas ocasiones la idea de que los textos escépticos que se estaban editando presentaban una dúplice valencia: por un lado permitían combatir los excesos racionalistas de algunos filósofos dogmáticos (ojo, y también heréticos), pero, por otro lado, permitían hacer un uso de cierto fideísmo al destacar el rol de la fe en la revelación divina como "la única disciplina útil para la salvación del alma" (Di Loreto, 195: 340). Stephanus, en la carta introductoria dedicada a Memmius, ponía de

manifiesto el carácter providencial de su encuentro con el manuscrito en griego de Sexto Empírico en su biblioteca. Parece ser que la lectura de *Hipotiposis pirrónicas* provocó en Stephanus una auténtica *metanoia,* como diría George Santayana, un cambio radical de mentalidad y forma de pensar (Wilson, 1966: 3-5) que le llevó a desarrollar una especie de odio desmedido por las posturas que generaban los pensadores dogmáticos. La traducción de la obra de Sexto proporcionó a Stephanus un arsenal formidable para atacar a los que se consideraban filósofos dogmáticos (Di Loreto, 1995: 340).

La epojé escéptica, la suspensión del juicio, típico resultado de una saludable actitud escéptica, al actuar como antídoto contra la que consideraban auténtica enfermedad de las disputas filosóficas, "abría un hueco a la fe en la existencia de Dios y permitía a la verdad emerger de las profundidades a las que la opinión humana la había enviado" (Fabricius, 1841: XXIV).

Para los intereses de la difusión de las obras escépticas, podemos continuar diciendo que la edición de 1562 de Stephanus fue seguida en 1569 por la publicación de las obras completas de Sexto Empírico, eso sí, todavía solo en latín. Esta edición fue llevada a cabo por Gentian Hervet, célebre intelectual francés contrarreformista (Popkin, 2003: 46). Hervet, o Hervetus, también agregó en la edición sus razones para publicar otra vez la obra de Sexto. En esta aclaración narra que se encontró con un manuscrito de Sexto Empírico en la biblioteca del Cardenal de Lorena y se lo llevó para leerlo durante un viaje, más como entretenimiento casual que como proyecto intelectual a largo plazo. Según cuenta Hervetus, tras leerlo con fruición, llegó a la conclusión de que era una obra brillante e importantísima, pues el texto de Sexto mostraba como ningún otro que no existe conocimiento humano que pueda resistir los argumentos escépticos que se le puedan oponer. Así, la única certidumbre que podríamos tener sería la revelación divina. En esta edición de las obras completas de Sexto de 1569 se incluía la anterior de Henricus Stephanus de la *Hipotiposis pirrónicas*.

Hervetus puso de manifiesto en su edición, entre otras cosas, que la utilización de las obras de Sexto Empírico para apoyar los argumentos del

cristianismo ya había sido notoriamente destacada por Gianfrancesco Pico della Mirandola. Hervetus, inmerso plenamente en las pugnas entre católicos y reformistas, del lado de los primeros, obviamente, consideraba que los tropos escépticos eran un arma formidable que acentuaba todavía más la condena de los que él consideraba herejes de su tiempo, en este caso refiriéndose explícitamente a los Calvinistas, objeto de sus críticas acervas, más que los luteranos, por su proximidad geográfica.

El interés que la obra de Sexto Empírico suscitó no se ciñó exclusivamente a su función apologética, sino que también intervinieron las motivaciones eruditas y humanísticas que se pueden encontrar sin dificultad tanto en *Hipotiposis* como en *Contra los profesores*, pues estas obras tenían un elevado valor pedagógico ya que podían proporcionar herramientas intelectuales muy útiles para tratar de descubrir la verdad de las cosas verosímiles o probables.

La edición completa de las obras de Sexto de 1569 fue publicada de nuevo en 1601 a causa de su éxito editorial. En cambio, el texto griego original de la *editio princeps* no verá la luz hasta 1621 de manos de los hermanos Chouet. En 1621 habían pasado casi doscientos años desde que Filelfo trajera el primer manuscrito de Sexto desde Constantinopla hasta Italia. Popkin indica que en 1590 o 1591 apareció una traducción en inglés de las *Hipotiposis pirrónicas,* y esta sería la primera traducción a lengua vulgar de la que tenemos constancia (Popkin, 2003: 209).

Conviene abandonar aquí el rastro de las ediciones de las obras de Sexto Empírico ya que estas se multiplican a partir de este momento y, al mismo tiempo, se alejan cronológicamente de nuestro marco de interés. La investigación sobre el Renacimiento discrepa sobre muchas cosas, pero sobre una parece sí estar de acuerdo y es en el hecho de que los límites cronológicos de este periodo son lábiles y difíciles de establecer con precisión quirúrgica, de ahí que no convenga al interés de estas páginas alejarnos demasiado de los limites históricos más o menos establecidos tradicionalmente y aceptados de forma general.

Recuperada la obra de Sexto Empírico y difundida a través de las ediciones que hemos visto anteriormente, se produjo lo obvio: el escepticismo verá como vive un desarrollo importante y se convierte en una

corriente filosófica potente para la vida intelectual en Europa y, antes de que termine el siglo XVI, aparecerán algunos filósofos y pensadores de enorme talla y altura intelectual, como Francisco Sánchez, Michel de Montaigne y Pierre Charron. Todos ellos marcarán el rumbo que conducirá a la crisis escéptica del siglo XVII.

Una vez que se dispuso de las ediciones de la obra de Sexto podemos comprobar un desarrollo importante del escepticismo como una fuerza más potente en la vida europea y, antes de que acabara el siglo, surgieron algunos pensadores escépticos de grandísima talla y altura como Francisco Sánchez (1551-1623), Michel de Montaigne (1533-1592) y Charron (1541-1603). Estas figuras apuntaron el camino para la crisis escéptica del siglo XVII (Castany, 2016: 155; Trevor-Roper, 2009).

No tenemos constancia de que antes de la edición de 1562 de las *Hipotiposis* hubiera un empleo significativo de las ideas del escepticismo pirrónico, más allá del interés de Gianfrancesco Pico della Mirándola. Investigadores como Popkin y Schmitt (Popkin, 2003; Schmitt, 1983) han analizado la difusión de las obras de Sexto Empírico a lo largo de los siglos XV y XVI y han alcanzado la conclusión, aceptada generalmente por la crítica, de que, con la excepción de Pico della Mirandola que parece que leyó a Sexto Empírico en el original griego (Schmitt, 1967), las obras del autor escéptico tuvieron un impacto relativo o moderado en la cultura del humanismo y el Renacimiento. Esto fue así al menos hasta la edición de Stephanus de 1562 que fue la verdadera clave de todo este análisis bibliográfico de las vicisitudes del escepticismo pirrónico antes de difundirse en general.

La conclusión de nuestro análisis a este respecto sobre la cuestión escéptica en el Renacimiento es que, aunque los argumentos del escepticismo pirrónico de Sexto Empírico no eran muy utilizados en los ambientes filosóficos, eruditos e intelectuales de este periodo, sin embargo, las obras escépticas eran ligeramente mejor conocidas de lo que se sospechaba. Por lo tanto, en nuestra opinión, sería más preciso hacer referencia a cierta falta de interés en la función filosófica de los argumentos del escepticismo pirrónico que deducir de la ausencia de influencia de esta corriente una correspondiente falta de conocimiento de los escritos de

Sexto Empírico durante los siglos XV y XVI (Floridi, 1995: 65). Convendría aquí aclarar, como hace el profesor Román, una diferencia, sutil pero importante, entre los conceptos de pirrónico y pirroniano. Ambos términos parecen surgidos de la ambigüedad y la leyenda que rodea a Pirrón de Elis, considerada la figura que fundó el escepticismo. Pirrónico (de pirronismo) se referiría a todo lo correspondiente con el movimiento escéptico. Pirroniano (de Pirrón), haría referencia a la figura de Pirrón exclusivamente (Román, 1994: 28).

Los estudios de Pearl Kibre (Kibre, 1936: 258) y Paul Oscar Kristeller (Kristeller, 1965: 63-64) han revelado que en la biblioteca de la familia de los Pico de la Mirandola existía una copia de varios de los libros de la obra de Sexto Empírico *Contra los profesores*. Esto demuestra que Gianfrancesco Pico della Mirandola, sobrino del otro Pico más conocido, poseía los más textos importantes de las tesis escépticas antiguas.

Gianfrancesco Pico della Mirandola siempre se mostró algo distante del afán humanista del Renacimiento y los nuevos bríos que trajo porque estaba basado en las ideas paganas. Además, otro elemento por el cual se sintió alejado de los ideales del humanismo fue por el hecho de que la mayoría de los teólogos cristianos de su época bebían de la autoridad de Aristóteles. Parece ser que Gianfranceso Pico se sintió atraído por las ideas de Savonarola alrededor de 1490 y, al parecer, también por la tendencia anti-intelectual que el movimiento liderado por Savonarola promovió. Este Pico, al que podemos llamar el menor por comparación con su tío, se sumó convencido a las ideas del fraile ferrarano y dedicó parte de su esfuerzo intelectual a intentar atacar la tradición filosófica de la antigüedad pagana. Para ello, durante un exilio forzoso que tuvo lugar alrededor del año 1510, comenzó a escribir su obra *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium*, que tardará 10 años en ver la luz en 1520 (Popkin, 2003: 48).

Creemos que tras haber señalado la figura de Girolamo Savonarola (1452-1498) y el movimiento que lideró, conviene dedicar unas líneas a hablar de él. Savonarola fue prior del convento de San Marcos de Florencia en 1491. Un poco más tarde fue monje de la catedral de Santa María del Fiore. Destacó rápidamente como hábil predicador y clamó

contra la ostentación de riquezas y lo que él llamaba el gobierno despótico de la familia Médicis. Arremetió contra las vanidades del mundo y la inclinación por el arte que tenían las élites florentinas que no hacían sino imitar el lujo de los Médicis. El papa, que era un acérrimo enemigo de esta familia, dio pábulo al discurso de Savonarola y ello permitió que fuera escuchado por toda la ciudad de Florencia. En 1492 la familia Médicis fue expulsada de la ciudad y Savonarola aprovechó el vacío de poder y tomó el mando. Instauró en la ciudad una nueva constitución, mitad teocrática, mitad democrática que se prolongó desde 1494 hasta 1497. Fue en este periodo cuando organizó los tremendos autos de fe en los que los ricos y poderosos de Florencia eran invitados a quemar tanto sus riquezas como las obras de arte que poseían. Ante tamaño despropósito y los excesos de purismo, una leyenda habla de alguna obra de Boticelli quemada en aquellos pseudo-aquelarres, el papa comenzó a inquietarse y la nobleza se cansó del permanente estado de tensión. Así, primero con el apoyo del Vaticano y más tarde con la ayuda de la simpatía popular, los Médici asediaron Florencia, encarcelaron a Savonarola y juzgaron a todos sus seguidores. Girolamo Savonarola terminó siendo excomulgado por el papa Alejandro VI, condenado y quemado vivo en la plaza de la Signoria en 1498 (Maluquer y Sainz, 1993: XXVII).

¿Por qué nos interesa la figura de Savonarola en un trabajo sobre el escepticismo renacentista? La clave está en que el fraile de Ferrara establecía una distinción entre el hombre carnal y el hombre animal. El hombre carnal no tendría ni intereses ni ilusiones intelectuales. En cambio, el hombre animal creería que sabe y en realidad no sabría nada. Así, Savonarola pensaba que el hombre carnal se podía convertir a la vida espiritual con mucha mayor facilidad que el hombre animal. Todo esto sería, de alguna manera, cierto escepticismo mitigado con un fuerte componente fideísta que será uno de los senderos más frecuentados que recorrerá el escepticismo hasta el siglo XVII. El dominico ferrarano presentaba una forma ejemplar de fideísmo: debilitar la confianza en la razón para conducir hacia una mayor dependencia de la fe. En sus sermones, Savonarola clamaba contra la soberbia de creer que se puede conocer la realidad (Popkin, 2003: 48). El dominico, a juicio de gran parte de la crítica académica, jugó un rol fundamental en la difusión y el desarrollo

del estudio de Sexto Empírico entre los humanistas florentinos (Weinstein, 1970: 270).

Antes hemos mencionado el libro de Gianfranceso Pico della Mirandola, *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium.* En él se realiza una revisión de gran parte de la filosofía antigua y se expone una forma de afrontar el análisis teórico del problema de la certidumbre (un elemento de rancia tradición escéptica). En el libro aparece una extensa discusión del pirronismo, basada en la lectura de las *Hipotiposis pirrónicas* y del *Contra los profesores* de Sexto Empírico, a la que se añaden unos cuantos episodios anecdóticos.

Gianfrancesco Pico empleó el arsenal de los materiales escépticos de Sexto Empírico con objeto de atacar la filosofía racional. Para esta meta, los instrumentos de la panoplia escéptica siempre se mostraron muy eficaces. Los argumentos escépticos también sirvieron para no aceptar acríticamente las teorías paganas. La conclusión del *Examen Vanitatis* no era que todo debía ponerse en duda, sino que, curiosamente, había que abandonar la filosofía como fuente de conocimiento y abrazar la fe como única guía que se puede tener en la vida.

Es una fórmula interesante de pirronismo cristiano esta idea de Pico. Una de las ideas más importantes que queremos defender en este trabajo es que la principal fuente del éxito escéptico posterior vendrá de la mano del fideísmo.

El fideísmo es el estandarte que Gianfrancesco Pico enarbola principalmente. La lectura de los manuscritos griegos de Sexto ofreció al sobrino de Giovanni Pico todo un arsenal intelectual de argumentos escépticos con los que arremetió contra el aristotelismo en el nombre de la cristiandad. Él mantenía que la epistemología aristotélica basada en los sentidos –representada por la expresión latina *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*- no podía ser sostenida ante una serie de dificultades surgidas de la crítica escéptica. La clave de la filosofía de Pico es que para él el escepticismo es una herramienta con la que defender la cristiandad. Con ello este humanista italiano podía suprimir toda esperanza de certidumbre de los filósofos (sobre todo los aristotélicos) y de este modo convencer a sus lectores de que la verdad y la certeza sólo se podían

encontrar en la Escritura. Aunque Pico utilizó diversas fuentes para su propósito quizá lo más llamativo es su uso de Sexto Empírico, a quien cita a menudo en griego y de quien traduce también algunos pasajes al latín cuando la ocasión lo requería. Pico parece así el primer pensador occidental después de la antigüedad en tomar en serio el uso filosófico de la potente arma que suponía el escepticismo antiguo.

El primer libro del *Examen Vanitatis* muestra la recuperación, por parte de Pico, de la perspectiva crítica del escepticismo y en particular de la metodología argumentativa de Sexto Empírico. La revisión que hace Gianfrancesco Pico de la historia de la filosofía, concebida en origen sobre la base de una relectura del aristotelismo dirigida a los ambientes religiosos del platonismo agustiniano, arribaba a la adopción del principio escéptico de la vanidad tanto de la propia investigación filosófica, en general, como del dogmatismo de las sectas greco-romanas, en particular, sin olvidarse de condenar también las posturas eclécticas. Lo cierto es que con Gianfrancesco Pico se puede establecer un hito muy importante en la historia de la fortuna occidental –entre la Edad Media y la Edad Moderna- de Sexto Empírico.

Respecto a la relevancia del *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium* de Gianfrancesco Pico della Mirandola existen opiniones encontradas. Por una parte, tenemos la de Strowski, quien afirmaba que este libro tuvo gran éxito y que dominó gran parte del pensamiento escéptico del siglo XVI (Strowski, 1931). Por otra parte, tenemos la opinión, a la que nos unimos, de Richard Popkin, quien consideraba que este libro no logró llegar a un público extenso y que parece que ejerció muy poca influencia y no consiguió popularizar las ideas escépticas de Sexto Empírico como sí lo haría posteriormente Michel de Montaigne con sus *Ensayos*. Entre una posición y otra se sitúa Charles B. Schmitt, quien consideraba que esta obra no tuvo la repercusión que más tarde tuvieron los escritos de Montaigne, Descartes o Bayle, pero insistía en que no pasó totalmente desapercibida. Carl Friedrich Staüdlin, autor de una historia del escepticismo desde Pirrón hasta Kant (*Geschichte und Geist des skepticismus*, Leipzig, 1794), se desentiende de Pico con un par de líneas concluyendo que no tiene mayor interés para la historia del pirronismo.

Pero volviendo a la reacción inmediata que supuso la aparición de la obra de Gianfrancesco Pico, debemos mencionar a Castellani, clasificado por Richard Popkin como un pensador menor italiano (Popkin, 2003: 50), quien dedicó algunas páginas para refutarlo. También merece ser destacado Mario Nizolio (1488-1567) quien utilizó algunos de los argumentos contenidos en la obra de Pico para atacar a los peripatéticos (Schmitt, 1967: 161-163). Otro escritor que hizo uso de Sexto Empírico fue Francesco Robertello (1516-1567), más conocido hoy como comentador de la obra de Aristóteles *Poética*, quien citó varios pasajes griegos de un manuscrito de Sexto para clarificar algunos textos que trataban del escepticismo encontrado en Cicerón (Schmitt, 1972: 69-71).

Para terminar con el capítulo de Sexto Empírico debemos hacer una parada forzosa en la figura de Juan Páez de Castro, quien tradujo al latín las *Hipotiposis pirrónicas*. Páez de Castro es considerado como uno de los humanistas españoles más importantes. A pesar de su fama, no sabemos cuándo nació, aunque sí conocemos que vino de una pequeña ciudad de Guadalajara, Quero. Si consideramos que cuando estaba en el Concilio de Trento en 1545 debía tener unos treinta años, no estaremos muy alejados de la verdad si situamos la fecha de su nacimiento en torno a 1515. Murió en Quero en 1570, probablemente en marzo, pero incluso esta fecha no es del todo segura porque los registros desde 1563 hasta 1598 de las defunciones de Quero se han perdido (De Andrés, 1982: 67).

Páez de Castro estudió en Salamanca y Alcalá, primero derecho y luego matemáticas, historia y filosofía. Sabía griego, hebreo y caldeo y también parece que estudió árabe. Estuvo en contacto con otros humanistas españoles, como Juan de Vergara, Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales y Alvar Gómez. Llegó a conocer a Diego Hurtado de Mendoza y al cardenal de Burgos, de quien pasó a ser bibliotecario. En 1545 fue con el cardenal a Trento, donde se ganó la reputación de gran investigador entre los otros humanistas.

El Concilio de Trento reunió a grandísimos humanistas y Páez de Castro aprovechó la oportunidad y estudió muchos de los manuscritos adquiridos o copiados para el cardenal, primero en Venecia y después en Roma, especialmente los de Aristóteles y Platón. Pasó a ser un miembro activo de la academia aristotélica promovido por un grupo de eruditos presentes en Trento. Antes de regresar, Páez de Castro viajó por Europa. Estuvo en Roma entre 1547 y 1550, en 1555 estuvo en Bruselas con Carlos V, quien le nombró cronista para sustituir a Ocampo. Desde 1560 vivió en Quero, donde pudo completar su proyecto de traducir las *Hipotiposis*.

Páez de Castro no escribió mucho y dejó la mayoría de sus escritos sin publicar. Antes del descubrimiento de su traducción de las *Hipotiposis*, sus dos obras más importantes y conocidas eran *Memorial de las cosas necesarias para escribir historia* y *Memorial de Dr. J. Páez de Castro…al rey Ph. II sobre la utilidad de juntar una buena biblioteca* (Floridi, 2002: 68). El primero era un ensayo preparatorio para la composición de una historia del reinado de Carlos V, un trabajo que Páez de Castro jamás escribió. El segundo, dedicado a Felipe II, se ocupaba de la construcción de una biblioteca en Valladolid y representa el proyecto original que permitió la aparición de la biblioteca del Escorial.

La correspondencia de Páez de Castro suministra una serie de detalles importantes sobre su interés por Sexto Empírico. La primera vez que menciona las *Hipotiposis* es en una carta enviada a Jerónimo Zurita desde Trento el 10 de agosto de 1545. Había visitado la biblioteca de Diego Hurtado de Mendoza y escribía a su amigo lleno de entusiasmo por la gran cantidad de obras que había podido ver (Floridi, 2002: 68). En otra carta, fechada en septiembre de 1549 y también dirigida a Zurita -pero esta vez desde Roma-, Páez de Castro comunicaba a su amigo su proyecto de traducir a Sexto Empírico. La cuestión de cuál manuscrito griego se propuso traducir puede responderse con una conjetura que una tercera carta permita adoptar. En abril de 1568 Páez de Castro escribió a Mateo Vázquez que el cardenal Mendoza había buscado un escribiente griego para copiar algunos libros raros en Roma, entre las obras se encontraba la de Sexto Empírico. Este manuscrito griego ha sido identificado como el que se encuentra en la Biblioteca Nacional de

Madrid (Floridi, 2002: 68). El manuscrito y las cartas muestran que Páez de Castro conocía la obra de Sexto y planeó su traducción varios años antes de que Henri Estienne editara la obra del Empírico, lo que demuestra que cuando este decidió publicar la traducción en 1562 el suyo no era un caso aislado. Estienne formaba parte de un movimiento más grande que iba a liderar, después de unos pocos años, el impacto del pirronismo en Francia con autores como Sánchez, Montaigne, Charron y más tarde Gassendi e incluso Descartes (aunque no sepamos los autores escépticos que éste pudiera leer). Todo esto demuestra que las obras de Sexto estaban disponibles en el Renacimiento más de lo que se ha podido pensar.

A modo de conclusión de este apartado debemos hacer una distinción metodológica entre conocimiento y uso. Nadie duda de que una interpretación válida de las primeras fases históricas del escepticismo moderno depende de una reconstrucción detallada de la difusión y procedencia de sus fuentes. En la historia de la filosofía moderna difícilmente puede haber influencia sin una difusión textual conveniente. El grado potencial de importancia de un texto puede ser valorado sólo si consideramos el nivel de circulación que alcanzó en su tiempo. Sin embargo, la ausencia de uso de determinados textos no implica la ausencia de conocimiento de ese texto por parte de aquellos que pudieron haberlo usado pero no lo hicieron. Es un error el considerar que textos como *Hipotiposis pirrónicas* o *Contra los profesores* no fueron conocidos durante los siglos XV y XVI por el hecho de que tardaron varios siglos en convertirse en referentes importantes para la filosofía. El argumento erróneo sería más o menos así: si Sexto Empírico hubiera sido conocido habría sido más influyente, pero como no fue influyente, por lo tanto no era suficientemente conocido. La base de este argumento es errónea. Durante el Renacimiento las obras del Empírico no fueron muy empleadas para los ataques anti-epistemológicos y los usos anti-intelectuales, pero ello no es equivalente a decir que eran obras desconocidas o que no lograron una gran difusión entre los humanistas.

Hemos ofrecido un panorama general de la asimilación escéptica del Renacimiento. La investigación realizada a la hora de establecer la difusión bibliográfica de las obras escépticas ha abierto otros campos de trabajo que no han sido desarrollados hasta ahora por la crítica. Las principales lagunas que hay que completar en el ámbito de la investigación se encuentran, a nuestro modo de ver, en la continuidad del escepticismo en Bizancio y en el impacto de las ideas griegas relativas al escepticismo en las controversias religiosas del siglo XVI. Evidentemente nosotros no podemos permitirnos aventurar respuestas definitivas aquí sobre algunas de las claves referentes al escepticismo moderno.

CAPÍTULO IV

LA ASIMILACIÓN DEL ESCEPTICISMO

Con la difusión de las obras escépticas durante el Renacimiento hemos podido ver el proceso que produjo la recuperación y asimilación del escepticismo antiguo y cómo tuvo lugar. Después de que los humanistas italianos mantuvieran un cierto interés por el escepticismo y sus textos, y después de su aceptación por parte del mundo intelectual europeo, el eje de influencia basculó orientándose hacia Europa del Norte. De hecho, cuando comparamos el norte de Europa con Italia encontramos diferencias sustanciales. Durante todo el periodo renacentista –desde Petrarca hasta entrado el siglo XVI- mientras en Italia se recuperaban y asimilaban los escritos escépticos antiguos, al norte de los Alpes no había ninguna huella de esta actividad. Todas las ediciones incunables (las ediciones hechas desde la invención de la imprenta hasta el año 1500) de la traducción al latín de Diógenes Laercio, así como diez ediciones de una traducción italiana, fueron hechas en Italia. Aunque la obra de Cicerón *Cuestiones académicas* era ciertamente conocida fuera de Italia antes de 1500, hay una evidencia clara de que era leída más frecuentemente al sur de los Alpes. Lo mismo también ocurrió en lo referente a Sexto Empírico y su obra, a pesar de que se tomaron unas pocas anotaciones de sus escritos en todas partes antes de Pico. Todas las referencias a Sexto y sus escritos que datan del siglo XV son italianas. En consecuencia, podemos afirmar sin temor que, tanto en términos cuantitativos como en el uso literario del escepticismo antiguo, Italia estuvo muy adelantada respecto al resto de Europa en cuanto a la recuperación escéptica se refiere al menos hasta el siglo XVI.

De alguna manera este panorama cambió y, durante el periodo 1520-1550, un interés creciente en las ideas escépticas apareció en la Europa del Norte, mientras que en Italia ese interés menguaba. La *editio princeps* del texto griego de Diógenes Laercio, que apareció en 1533, y la primera

traducción al latín impresa de Sexto Empírico, que apareció en 1562, ambas fueron producidas en el norte de Europa. También hemos de mencionar que se concedió una atención más seria al estudio e interpretación de Cicerón en sus obras escépticas en el norte.

Este cambio no fue simplemente temporal, sino que trajo importantes consecuencias. Mientras que el interés por el escepticismo antiguo menguaba gradualmente en Italia, atrajo la atención de más y más pensadores del norte de Europa a lo largo del siglo siguiente.

Desde nuestro punto de vista, en las primeras estribaciones del siglo XXI, podemos ver que a mediados del siglo XVI las ideas escépticas habían enraizado profundamente en el norte de Europa, a un nivel que nunca alcanzó Italia. Fue durante el siguiente siglo y medio cuando el escepticismo fue asimilado realmente en la Europa occidental y entró de nuevo en la corriente principal de la discusión filosófica. La prueba más clara y palpable de esa asimilación es la proliferación de grandes autores escépticos surgidos directamente de la difusión en el Renacimiento de las obras de Sexto Empírico sobre todo.

Vamos a ocuparnos muy brevemente de algunos de estos pensadores, enclavados la mayoría ya en las postrimerías del Renacimiento, pero cuyos orígenes se remontan al siglo XVI.

MONTAIGNE

Después de la primera impresión de la obra de Sexto Empírico, en 1562, debemos esperar unos años hasta la aparición de los *Ensayos* de Montaigne donde se incluye la *Apología de Ramón Sibiuda* (publicada por primera vez en 1580), que aún permanece como una de las expresiones más convincentes de la filosofía escéptica. Con la aparición de los *Ensayos* de Montaigne asistimos a la primera reelaboración sistemática de escepticismo antiguo, muy poco después de la aparición de las ediciones de Stephanus y Hervetus. Todavía hoy permanece abierta la cuestión de la traducción de que disponía Montaigne, si la de 1562 o la de 1569. Sin embargo, parece que los investigadores se inclinan a pensar que era

la primera, la de Henricus Stephanus, la que utilizó el llamado último renacentista y primer moderno: Michel Eyquem de Montaigne (Villey, 1976: 243), y es que en los *Ensayos* no aparece ninguna referencia al *Contra Matemáticos* que sí se incluía en la edición de Hervetus. Cabe recordar que Montaigne no dejó ningún juicio escrito sobre Sexto, mientras que sí se detuvo repetidas veces en la figura de Pirrón, a cuya filosofía sí que se entregó con plena adhesión, mientras que Sexto, a su parecer, era un mero representante o intermediario (Villey, 1976: 243). En cuanto a la relación de los *Ensayos* con la obra de Gianfrancesco Pico, *Examen vanitatis,* y el *De vanitate* de Agrippa, se encuentran a menudo, particularmente en el primero de los libros de los *Ensayos* aparecidos en 1580, algunas citas de Agrippa teniendo por objeto la obra de Pico della Mirandola, que de otro modo nunca habría sido citada explícitamente por Montaigne quien no conocía el texto del *Examen* de Pico sino a través de la obra del médico de Colonia, Cornelio Agrippa.

La casi totalidad de las citas de Sexto de las *Hipotiposis* aparece en la *Apología de Ramón Sibiuda*, colocada en el segundo volumen de los *Ensayos*. El renovado interés por el escepticismo académico en Francia, que se puede remontar a fines del siglo XV, dará origen a una crítica –llena de tendencias apologéticas manifiestamente dirigidas contra la herejía y el ateísmo- paralela a la teología natural manteniendo las constantes, ya afirmadas en la producción literaria del siglo XVI, contra el aristotelismo y los filósofos dogmáticos.

En los años 1580-1581, a la vez que los *Ensayos*, aparece la edición impresa del *Que nada se sabe* (*Quod nihil scitur*) de Francisco Sánchez, cuya redacción se remonta a 1576 como evidencia la fecha en el prefacio. La contemporaneidad de ambos textos y la coincidencia de la profesión de escepticismo en ambos autores no han permitido, sin embargo, concluir que se conocieran las recíprocas versiones manuscritas (González, 1984: 156-161). En este sentido, se ha lanzado la hipótesis que entre Burdeos y Toulouse se extendiera un foco de estudios escépticos, contra el cual, entre 1572 y 1579, Jacques Pelletier du Mans escribiría una breve disertación, publicada sólo a comienzos del siglo XX. Contra los pirrónicos y los académicos se dirigía en estos términos:

> "He escrito en contra de la teoría de los pirrónicos que no sabemos nada, que no percibimos nada, que no hay nada en la naturaleza que responda a la palabra de la verdad. Aunque Cicerón escribió que su doctrina está convencida desde hace mucho tiempo del error, veo que en nuestra época algunos lo resucitan: tan cierto es que no hay en toda la filosofía una opinión tan absurda, tan extraña, tan falsa, que no pueda encontrar partidarios. Y en la misma obra, escribí contra los Académicos que, ocupando una posición cercana a los Pirineos, si no niegan que hay una verdad, están al menos en la búsqueda perpetua de la verdad" (Di Loreto, 1995: 343).

La estructura formal de la *Apología de Ramón Sibiuda*, como la del *Quod nihil scitur* de Sánchez y la de los *Dialogues contre les nouveaux Académiciens* de Guy de Brués (editada en 1557), se puede decir que es la misma en cuanto a la repetición de los *excursus* doxográficos sobre la naturaleza del alma y de sus primeros principios, que se renuevan de una manera más o menos parecida, de texto a texto, en el curso de toda la segunda mitad del siglo XVI.

El plan general de la *Apología* preveía una subdivisión en tres libros, así repartidos:

a) Compuesto en torno a 1573 y ampliamente revisado entre 1578-1580, el primer libro comprende la comparación entre el hombre y los animales, tocando marginalmente el problema de la crítica de la ciencia. Entre las fuentes mayormente usadas por Montaigne se señala la traducción francesa del griego de Jacques Amyot, que apareció en París en 1572, de las *Obras morales* de Plutarco.

b) El segundo libro, último en el orden cronológico de redacción, aparece entre 1578-1580 y utiliza todavía limitadamente la obra de Sexto las *Hipotiposis*, ampliamente citada en el libro intermedio, dejando mayor espacio a numerosas perífrasis del *De vanitate* de Agrippa.

c) El tercer libro es el que contiene el mayor número de las veinticinco citas de las *Hipotiposis* de Sexto Empírico que recoge la *Apología*.

En el ámbito del segundo libro de la *Apología de Ramón Sibiuda* es donde Montaigne da inicio a la serie de citas y perífrasis, a menudo especulativas, de la obra de Sexto. Todo intento de buscar algo alcanza un punto en el que se puede decir que lo buscado ha sido encontrado o no se puede encontrar o todavía se debe buscar. "Toda la filosofía se divide en estos tres géneros, su propósito es buscar la verdad, la ciencia y la certeza" afirma Montaigne, recorriendo textualmente el capítulo inicial de las *Hipotiposis* (Strowski, 1906: 255). La profesión del pirronismo, de la que Montaigne se considera intérprete, se caracteriza por el perpetuo movimiento, la búsqueda constante y la imposibilidad de hallar la certeza en las respuestas. Convierte a la suspensión de juicio, la epojé escéptica, en su concepto sacramental y hace de la imperturbabilidad de espíritu, la ataraxia, su consecuencia extrema (Strowski, 1906 : 226-227 ; González, 1984: 156-159). De todo lo cual se deriva que cualquiera que imagine una continua profesión de ignorancia, un juicio sin tendencia y sin inclinación, "en cualquier ocasión llegará al pirronismo" (Strowski, 1906 : 230). Montaigne, también cuando no cita o parafrasea a Sexto, al catalogar la terminología escéptica, insistiendo ya en el carácter acataléptico de las representaciones, ya sobre la aparición de la ataraxia, muestra la impostación metodológica de las *Hipotiposis pirrónicas* y la exposición del carácter que distingue al escepticismo (Limbrick, 1977: 67-80).

El escepticismo de Montaigne ha sido interpretado repetidas veces por parte de Jean Starobinski (Starobinski, 1982: 148) en clave religiosa, y, sobre este punto, Limbrick había observado que, propiamente a través de la revisión del pirronismo, el moralista francés proporciona uno de los ejemplos más significativos de propedéutica fideísta y apologética (Limbrick: 1977: 175). El escepticismo aparece, de hecho, en Montaigne, similar a una hoja en blanco dispuesta "a tomar el dedo de Dios y escribir en ella"; la imaginación humana se convierte así en la representación del hombre privado de ciencia y más adaptado para albergar en sí la fe. En tal sentido, el individuo que sea reconocido como escéptico no será ni ateo ni portador de dogma alguno contra las creencias comunes, pero sobre todo deberá declararse enemigo de la herejía.

Desde la publicación de la obra de Montaigne podemos comprobar cierta continuidad del interés a través de Charron, Glanville y muchos otros hasta Pierre Bayle, quien reunió gran parte del pensamiento escéptico en su *Diccionario histórico crítico* (la primera edición es de 1697) bordeando el comienzo del nuevo siglo. El siglo XVII también trajo consigo la disponibilidad de los textos de Sexto Empírico en varias lenguas vernáculas así como la recuperación de la obra de Ptolomeo *Sobre el criterio,* una fuente más antigua de gran importancia para la comprensión de la ideas escépticas. El siglo XVII supuso el establecimiento de la filosofía escéptica como un rasgo permanente en ámbito cultural de la Europa moderna.

CHARRON

En desarrollo inicial de la filosofía tras el Renacimiento, Pierre Charron es, quizá, una de las figuras olvidadas; olvidada porque ni su obra ni su pensamiento fueron considerados a la altura de su maestro Michel de Montaigne. De ahí le vino a Charron su reputación de *libertino* (Popkin, 2003: 101). Sin embargo, durante su vida e incluso un poco después de su muerte gozó de una influencia al menos tan grande como la de su mentor. Ello fue debido, probablemente, a que su figura fomentó la ruptura con la tradición y permitió formar la ideología tanto de los libertinos eruditos como, curiosamente, de la Contrarreforma francesa (González, 1984: 152-154). Charron era teólogo y, con esta formación, pudo vincular el escepticismo de Montaigne con las corrientes antirracionales más importantes del pensamiento cristiano. De esta manera aportó un escepticismo cristiano muy potente que unía las dudas de Pirrón con la teología negativa de los místicos.

Pierre Charron nació en París en 1541, en el seno de una familia con veinticinco hermanos. A pesar de este contexto familiar, consiguió estudiar en la Sorbona, donde aprendió latín, griego y filosofía. Más tarde estudió derecho en Orleans y Bourges, donde recibió el grado de doctor. Tras intentar dedicarse al derecho en París, fracasó y pasó a ocuparse de la teología, llegando a convertirse en un gran predicador y teólogo.

Incluso Enrique IV, el de "París bien vale una misa", acudía a menudo a escuchar sus sermones desde antes de su conversión al catolicismo. A pesar de semejante éxito, decidió retirarse al claustro, pero fue rechazado por dos órdenes (a causa de su edad, tenía más de 45 años) que le aconsejaron dedicarse al mundo secular. En 1586, habiendo sido rechazado por todas las órdenes a las que se dirigió, ocurrió el acontecimiento más importante para su vida intelectual: conoció a Michel de Montaigne (Popkin, 2003: 102). A partir de entonces Charron compartió los últimos años de la vida del autor de los *Essais* conversando con él y haciéndose partícipe de todas sus opiniones. Montaigne lo consideró su verdadero heredero intelectual e incluso llegó a adoptarlo como hijo. Tras la muerte de este, Charron reveló la influencia que había recibido mostrando la unión entre escepticismo y catolicismo (González, 1984: 157).

Esta es la versión más extendida de la biografía de Charron, sin embargo, nos vemos en la obligación de consignar la revisión que reclamó el investigador Alfred Soman (Soman, 1970: 57-79), quien llegó a dudar tanto de la importancia de Charron como teólogo cuanto de su vínculo con Montaigne, pues, es cierto, no existen textos en los que este mencionara a aquel y los amigos de Montaigne parece ser que no conocieron a Charron.

Sea como fuere, tras la muerte de Montaigne, Charron comenzó dos grandes obras. En 1594 apareció *Las tres verdades,* su obra teológica. Era esta un ataque contra los paganos, los ateos, los mahometanos, los judíos, y, sobre todo y principalmente, contra los calvinistas. Este libro fue planteado fundamentalmente como un ataque contrarreformista y, en sus páginas, aunó el fideísmo de Montaigne, por una parte, y la tradición de la teología negativa, por otra. Sostuvo que la inconmensurabilidad divina rebasaba cualquier posibilidad de conocimiento ya que para ello habría que poder delimitar y definir a Dios, lo que es imposible. Con el doble fideísmo de la teología negativa (Dios es incognoscible porque es infinito) y del escepticismo (Dios es incognoscible por la incapacidad humana de conocer), Charron desencadenó un ataque formidable contra los ateos. Es curioso que entre los ateos incluya a Sexto Empírico (Popkin, 2003: 104).

La otra gran obra, que apareció en 1601, es *La Sagesse*, de contenido filosófico, es un libro influenciado por los *Essais*. Charron murió en 1603 de una apoplejía durante un viaje a París, mientras preparaba una nueva edición revisada de *La sabiduría*. Parece ser que sus enemigos emprendieron una verdadera batalla por impedir que fuera publicada de nuevo esta obra, sin embargo, en 1604 apareció la edición aumentada, a la que siguieron incontables ediciones posteriores hasta la mitad del siglo XVII. La teoría de la unión entre catolicismo y escepticismo queda mejor explicada en esta obra y otro tratado escrito en defensa de *La sabiduría*, la obra titulada *Pequeño tratado de la sabiduría*. El tema principal de ambas obras, aunque sobre todo de la primera, es que el hombre se demuestra incapaz de descubrir la verdad de las cosas, excepto por medio de la Revelación divina. Si nuestra vida no es capaz de seguir una serie de reglas morales que permitan esta revelación, hay que dejarse llevar por la naturaleza y seguir sus normas. Este tratado de Charron es poco más o menos como la *Apología de Ramón Sibiuda* de Montaigne, salvo que está más organizado y es más sistemático. No deja de resultar curioso que esta sistematización confirió al texto un marcado carácter distinto al habitual, presentándolo, así, como uno de los primeros escritos filosóficos en lo que podríamos llamar lenguaje moderno. Al mismo tiempo, el hecho de desarrollar una teoría moral, desvinculada de cualquier consideración religiosa, conduce a la obra de Charron a convertirse en uno de los hitos de la separación entre la ética y la religión, permitiendo a aquella llegar a ser una disciplina filosófica independiente. La ética de Charron recuerda a la ética estoica.

La sabiduría tiene como argumento principal que "*el verdadero conocimiento y el verdadero estudio del hombre es el hombre*" (Popkin, 2003: 106). Charron desarrolla luego la crítica al conocimiento sensorial empleada por Montaigne, y señala que tal vez no tengamos las capacidades necesarias para el conocimiento, que existen ilusiones sensorias y que nuestras percepciones cambian en función de las distintas condiciones que hay dentro de nosotros y en el mundo exterior. Vamos, un repaso somero por los tropos escépticos de Enesidemo. De ser todo esto así, no habría manera de saber con certeza qué sensaciones son verdaderas y cuáles son falsas.

Luego continúa con la crítica a la razón, todo lo cual recuerda bastante a Sexto Empírico. Si, como indica el viejo adagio de la escolástica, *nihil est in intelectu quod prius non fuerit in sensu*, la razón tan solo pudiera apoyarse en la información sensorial, se concluiría sin remedio que es tan poco fiable como su fuente.

En el segundo libro de *La sabiduría*, Charron presenta su propio "discurso del método", esto es, nos presenta los medios para tratar de evitar el error y alcanzar la verdad si las capacidades del hombre son tan frágiles, inciertas y dudosas. Así, propone examinar todas las cuestiones de una forma desapasionada y libre, mantener emociones y prejuicios al margen de las decisiones, crear una universalidad de criterio y rechazar todas y cada una de las soluciones que sean dudosas (Popkin, 2003: 108). Esta actitud escéptica se mostraría muy útil para prestar servicios a la religión que se disponía a entablar batalla contra los reformistas, su intento de vaciar al hombre de toda opinión ponía en inmejorable posición a la iglesia para interpretar la forma más correcta de preparar las almas para Dios. La ventaja que presenta esta propuesta pirrónica es que un escéptico nunca se convertiría en un hereje. El efecto principal del método de duda propuesto por Charron es la supresión de todas las opiniones. Aquel que lo practique, al presentar el método unos cimientos tan sólidos, no podrá sostener opiniones erróneas.

El método de duda sistemática que emplea Charron recuerda vivamente a Descartes y parece un poderoso precedente. Según Charron, el pirronismo estaría en la base filosófica del fideísmo. El darse cuenta de que el hombre es incapaz de conocer la realidad con certeza supone una liberación de opiniones falsas, dogmáticas o dudosas. A diferencia del *cogito* cartesiano, que aparece dentro de nuestro propio espíritu y es enemigo de cualquier incertidumbre, la única base para un conocimiento seguro debe provenir del acto de la gracia divina, sin cuyo concurso todo sería en balde. Mientras Dios se muestre activo, permitiendo el acceso a la verdad revelada, el ser humano estará seguro en su completa ignorancia natural.

El pirronismo cristiano de Charron fue tenido en cuenta como una potente arma de doble filo. Parte de los líderes de la Contrarreforma lo

consideraron como una base filosófica óptima para criticar a los calvinistas y reforzar la posición del catolicismo. Otros, en cambio, vieron en Charron una peligrosa pendiente intelectual que podía conducir a la destrucción de toda creencia, ya fuera natural, ya fuera sobrenatural. Alcanzada la fase de la duda, el escéptico podría continuar dudando de todo, incluso de las verdades cristianas fundamentales, hasta llegar a ser un *libertino* o, como ocurrió una generación después, un Spinoza.

GASSENDI

En el proemio del *Sintagma Philosophicum* de Pierre Gassendi, éste, durante un *excursus* historiográfico que desde Tales llegaba hasta Epicuro, distinguía tres diferentes *"rationes philosophandi"*: dogmática, acataléptica y escéptica (Di Loreto, 1995: 346; Nussbaum, 1991: 525). Al describir las diversas posturas del pirronismo, Gassendi detallaba las características de los escépticos, eféctицos, aporéticos y zetéticos (Román, 1994: 63) en términos que serán puntualmente recogidos por Pierre Bayle en el artículo *Pirrón* de su *Diccionario histórico crítico.* Estos tres términos son aplicados por Sexto para describir la actitud o función del escepticismo: 1) Zetetiké, apto o aficionado a investigar. 2) Efectiké, la indagación acerca de cualquier tema conduce a la suspensión del juicio o epojé. 3) Aporetiké, actitud dubitativa, de todo se duda e indaga (Román, 1994: 63).

En el ámbito de la obra *Sintagma*, Gassendi dedica un amplio espacio a la descripción de los diez tropos de Sexto, seguidos de los tres modos de la suspensión del juicio -el regreso al infinito, el razonamiento circular y la hipótesis contraria- que son muy utilizados en las argumentaciones del escepticismo (Sexto Empírico, 1996:127). El uso constante de estas técnicas conduce, afirma Gassendi, a la ataraxia, la imperturbabilidad de espíritu, la *imperturbatum Mentis statum* del filósofo escéptico que se origina de la práctica de la *retentio assensus* (la suspensión del juicio).

Gassendi ya había tratado la ataraxia de los pirrónicos, con una adhesión que podríamos llamar entusiástica, en una obra de juventud, *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos*, que contenía los cursos de filosofía

que había tenido en Aix-en-Provence entre los años 1617-1623. La crítica articulada en las *Exercitationes* contra el sistema aristotélico –estudiado con atención filológica a la constitución de los textos- perseguía el objetivo de contribuir a la fundación de una ciencia experimental contrapuesta a la metafísica o ciencia demostrativa, en una clara antítesis del criterio de autoridad. La filosofía sería, entonces, el medio para retornar a la libertad concedida por la naturaleza, la expresión de aquella libertad de filosofar que estaba en la base de la obra de Charron, *La sabiduría*, el trámite para conseguir la suma felicidad.

Podemos ver claramente que el fin último de los escépticos posteriores al Renacimiento no deja de ser ético. La búsqueda de la felicidad siempre ha sido el objeto perseguido por el escepticismo y los medios dispuestos para alcanzarla son los que han permitido la creación del *corpus* argumental del escepticismo. No olvidemos que Cicerón ya consideraba a Pirrón como un ético más que como un escéptico propiamente. Este detalle no puede ser pasado por alto al considerar la importancia de la ética en las posturas escépticas. El ataque tan potente que se realiza contra la posibilidad de conocimiento y la validez de la ciencia no debe cegarnos respecto a la realidad de la intención escéptica de perseguir la felicidad. El embate contra los posicionamientos epistemológicos no es más que un instrumento para llegar a la meta que, eso sí, está planteada por la ética.

No está dentro de nuestro análisis la intención de continuar con estas pinceladas de autores escépticos del siglo XVI y XVII que bebieron directamente de las fuentes del escepticismo recuperadas en el Renacimiento. Con el breve pergeño que hemos realizado puede bastar para comprobar cómo la raíz del escepticismo estaba calando hondo en Europa y se preparaba la gran crisis del siglo XVII, sobre todo en Francia. Los autores tratados, Montaigne, Charron y Gassendi, serán los que demuestren que la recuperación escéptica del Renacimiento fue muy importante, tanto por la disponibilidad de prácticamente todas las fuentes antiguas –Sexto, Diógenes Laercio y Cicerón- como por la posterior proliferación de filósofos escépticos. En Francia surgirá el interesante círculo de los libertinos eruditos, escépticos todos, que desarrollará toda una profesión de la ignorancia, sin por ello renunciar totalmente a la

razón. El conocimiento y la utilización de los escritos escépticos por parte de este círculo (entre cuyos miembros podemos mencionar a La Mothe le Vayer y Naudé) representa el último término de la recuperación y difusión del escepticismo en el Renacimiento.

EL ESCEPTICISMO FIDEÍSTA

Se torna en este punto obligatoria la aclaración de un concepto que hemos venido manejando frecuentemente: fideísmo. Partiendo de la premisa de que en los dos últimos siglos el escepticismo ha sido identificado con la incredulidad en las doctrinas religiosas judeo-cristianas, puede parecer paradójico que los filósofos escépticos de los siglos XVI y XVII aseguraran con sinceridad que eran creyentes sinceros de la religión cristiana. Tenemos que aclarar que aceptar ciertas creencias no implica en sí mismo una contradicción del escepticismo, puesto que el escepticismo supone una postura filosófica que plantea la incertidumbre y la duda sobre la adecuación o fidelidad de las pruebas que puedan presentarse para justificar una afirmación o proposición. El escepticismo dotó de argumentos para sugerir que las razones empleadas como fundamentos de las creencias no eran enteramente satisfactorias y, ante semejante panorama, recomendaba la suspensión de juicio o epojé sobre si estas creencias eran ciertas o no. Sin embargo, esto no debe impedir mantener las creencias, pues estos argumentos persuasivos no hay que tomarlos como evidencias de que las creencias sean falsas. Escéptico y creyente, por tanto, no son términos opuestos.

El fideísmo es una forma de escepticismo aplicada a la posibilidad de que se pueda alcanzar el conocimiento por medios racionales, sin que al menos se puedan poseer algunas verdades básicas o elementales a las que se tiene acceso a través de la fe. Dicho con otras palabras, el fideísmo puede dudar o incluso negar que se puedan ofrecer razones suficientes y necesarias para establecer la verdad de una proposición como "Dios existe", y sin embargo, al mismo sostener que solo puede saberse que la proposición es cierta si poseemos alguna información a la que hemos

llegado por medio de la fe o el conocimiento revelado o si creemos en ciertas cosas.

El fideísmo defiende que o bien había elementos que podían conducir hacia una cierta creencia, pero no demostrar ni establecer la verdad de esa creencia, o bien que después de que se ha llegado o aceptado la propia fe, pueden encontrarse razones para exponer o dilucidar lo que se cree, sin probarlo ni establecerlo.

El fideísmo abarca todo un elenco de opiniones. Tendríamos, por una parte, una fe ciega negadora de cualquier capacidad de alcanzar la verdad o de hacerla comprensible y verosímil y que fundamenta toda certidumbre en una adherencia completa e incondicional a algunas verdades reveladas o aceptadas. Por otra parte, estaría la posición que da prioridad a la fe sobre la razón. Esta postura negaría a la razón todo intento de seguridad o certidumbre completa sobre la verdad que fuera anterior a la asunción de algunas proposiciones mediante la fe. Dicho de otra manera, admitir que todas las proposiciones racionales son dudosas, hasta cierto punto, hasta no haber aceptado antes algo a través de la fe, la revelación. Y esto sería así aun cuando la razón pudiera llevar a cabo alguna función relativa o probable en la explicación o en la búsqueda de la verdad. En estas versiones diversas de fideísmo subyace un elemento común, esto es, que el conocimiento, considerado como información que sea verdadera o, mejor dicho, que no pueda ser falsa acerca del mundo, es inalcanzable sin aceptar previamente algo mediante la revelación, la fe, y que independientemente de esta, pueden plantearse dudas escépticas acerca de toda supuesta afirmación de conocimiento (Popkin, 2003: 18-19).

CONCLUSIÓN

La conclusión que se desprende de estas páginas es, fundamentalmente, que durante el Renacimiento se produjo una recuperación paulatina de las obras escépticas de la antigüedad. Su difusión por el ambiente humanista renacentista está más allá de cualquier género de dudas, ahora bien, que el conocimiento de las obras escépticas supusiera obligatoriamente su uso no es lo que nosotros hemos querido desarrollar. Antes bien, todo lo contrario, los humanistas del Renacimiento conocían el escepticismo, pero irían poco a poco asimilándolo, a la vez que la difusión de las ediciones de las obras iba aumentando. No siempre interesarán los argumentos anti-epistemológicos vinculados a la corriente escéptica, de ahí que hasta bien entrado el Renacimiento no empiecen a surgir los nuevos herederos de la corriente de la duda. Podemos establecer, pues, que los humanistas conocían el escepticismo, independientemente de que lo utilizaran o no en sus obras.

Otra clave desarrollada en estas páginas es la función que el escepticismo desarrolló en los conflictos religiosos entre católicos y protestantes. El impulso que recibió por parte de la iglesia católica durante los debates con el protestantismo permitió al escepticismo, fundamentalmente en su forma de fideísmo, crecer en el seno de la intelectualidad católica europea, lo que a la postre le servirá de rampa de lanzamiento para la crisis pirrónica del siglo XVII. Hemos apuntado cómo los argumentos pirrónicos recogidos por Sexto Empírico en sus obras fueron utilizados como instrumentos para atacar a los reformistas. Estos argumentos se demostraron muy difíciles de contrarrestar por los protestantes, cuyos teólogos estuvieron lidiando con los tropos escépticos sin una salida clara. Fideísmo y escepticismo iban de la mano y obtuvieron como resultado un mayor conocimiento del escepticismo en los círculos de pensamiento europeos. El hecho de que prácticamente ningún intelectual del Renacimiento pudiera quedar aparte de las disputas religiosas sirvió también para que tuvieran que manejar las ideas del escepticismo profusamente y ello devino en la gran difusión escéptica del Renacimiento tardío.

Como corolario podemos señalar la verificación de una correcta y completa expansión escéptica después de la Edad Media en Europa. Los últimos años del medioevo ya apuntaban la existencia de algunos manuscritos latinos de obras escépticas, estos manuscritos se multiplicarán con la aparición de la imprenta, si bien lentamente al principio, luego en mayor número, y, esta misma proliferación de fuentes escépticas, es la principal causa del posterior uso de las ideas escépticas en los ambientes intelectuales. Así, podemos concluir que para la historia de la filosofía la recuperación y difusión de las obras escépticas en el Renacimiento ocupa un lugar importante para entender la evolución posterior en la Modernidad.

La recuperación de los textos escépticos fundamentales durante los siglos XV y XVI no fue un fenómeno ni repentino, ni surgido de la nada. La corriente de la duda atravesó la Edad Media de una forma latente y mitigada, pero anduvo presente en algunas obras filosóficas medievales importantes. San Agustín, filósofo no propiamente medieval, sino más bien el último pensador de la Antigüedad, pudo evocar algunas actitudes escépticas en su obra.

La reaparición del escepticismo durante el Renacimiento se vertebró alrededor de las tres obras clásicas que hemos estudiado aquí: las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, las *Cuestiones académicas* de Cicerón y las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico. Obviamente existían otras obras escépticas, por ejemplo, Plutarco o Aulo Gelio, pero son las tres consideradas aquí las que pensamos que ejercieron una influencia mayor.

Como conclusión general podemos sostener que el escepticismo fructificó en el Renacimiento porque esta corriente filosófica tiene como esencia última y verdadera, quizá, el ser una postura constantemente abierta y crítica frente a cualquier tipo de dogmatismo. En el marco de los siglos XV y XVI la lectura ética y religiosa de la corriente de la duda cobró una relevancia mucho mayor.

BIBLIOGRAFÍA

ALGRA, Keimpe A., "Gassendi et le texte de Diogéne Laërce". *Elenchos*, vol. 15, 1994, nº 1, pp. 79-103.

ARROYO POMEDA, Julián, "El escepticismo crítico en el Diccionario de Bayle", *Pensamiento*, vol. 47, 1991, nº 186, pp. 239-246.

BACIGALUPO, L., "La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes", *Pensamiento*, vol. 55, 1999, nº 211, pp. 127-144.

BENÍTEZ, Laura, "Los argumentos escépticos cartesianos", *Rev. Latinoamer. Filos.*, vol. 15, 1989, nº 1, pp. 85-95.

BONACINA, Giovanni, *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, (Universitá degli studi di Torino. Fondo di Studi Parini Chirio. Storia della filosofia e del pensiero scentifico, 4). Firenze, Le Lettere, 1996.

BROCHARD, Victor, *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, 1946.

BURKEY, John, "Descartes, skepticism, and Husserl´s hermeneutic practice", *Husserl Stud.*, vol. 7, 1990, nº 1, pp. 1-27.

CANTISTA, María José, "Crítica do saber tradicional e cepticismo na época dos descobrimentos. A obra de Francisco Ribeiro Sanches (1551-1623)", *Rev. Fac. Letr. Filos.*, 1990, nº 7, pp.115-123.

CAO, G. M., "Nota sul ricupero umanistico di Sesto Empirico", *Rinascimento*, 2ª ser., XXXV 1995, pp. 319-325.

CAPELLE, Wilhelm, "Historia de la filosofía griega", Madrid, 1981.

CAPITANI, Pietro, "Libertinismo, scetticismo e scienza dei corpi viventi in François de La Mothe Le Vayer", in *Immagini del corpo in etá moderna*, pp. 91-130 (Paola Giacomoni) Labirinti, 8, Trento, 1994.

CARRAUD, Vincent, "L´imaginer inimaginable. Le dieu de Montaigne" - Descartes et la Renaissance. Actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996. Textes réunis par Emmanuel Faye (Travaux du Centre d´Études Supérieures de la Renaissance de Tours. Le savoir de Mantice). Paris, Honoré Champion (Diff.: Genève, Slatkine), 1999.

CASTANY PRADO, Bernat, « Asnos en el paraíso : la influencia de la filosofía escéptica en la creación del mito del buen salvaje », en *Hipogrifo*, 4.2, 2016, pp. 149-168.

CATALDI MADONNA, Luigi, "Su Pierre Gassendi", *Lannocchiale*, 1989, nº 1, pp. 169-172.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre, "Les sens trompeurs. Usage cartésien d´un motif sceptique", *Rev. Philos. France Étrang.*, vol 116, 1991, nº 1, pp. 3-31.

COBOS, Jean, "Renaissance et/du scepticisme", *Annales de l´Université de Toulouse*, XV, 8, 1979, pp. 53-73.

CONCHE, Marcel, « Montaigne ou la conscience heureuse », París, 1992.

CONCHE, Marcel, « Montaigne et la philosophie », París, 1992.

CORRADO, Antonella, "Scetticismo e metafisica nel tardo Cinquecento: Francisco Sanches", *La filosofia nel Siglo de Oro*, pp. 287-345.

DE OLASO, Ezequiel, "Francisco Sanches e Leibniz", traducido do spanhol por Marta de Mendoça, *Análise*, 1986, nº 4, pp. 37-74.

DEAR, Peter, "Marin Mersenne and the probabilistic roots of *mitigated scepticism*". *J. Hist. Philos.*, vol. 22, 1984, nº 2, pp. 173-205.

DEL PRETE, Antonella, "L´univers infini: les interventions de Marin Mersenne et de Charles Sorel". *Rev. Philos. France Étrang.*, vol. 120, 1995, nº 2, pp. 145-164.

DI LORETO, Mario. "La fortuna di Sesto Empirico tra Cinque e Seicento", *Elenchos,* vol. 16, 1995, nº 2, pp. 331-374.

DINI, Alessandro, "Pensiero libertino e libertinismo europeo", *Riv. Filos.*, vol. 84, 1993, nº 1, pp. 119-130.

EISENBICHLER, Honrad, y ZORZI, Olga, *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Univ. de Toronto, 1986.

ENGSTER, Dan, "Jean Bodin, scepticism and absolute sovereignty" - *Hist. pol. Thought*, vol. 17, 1996, nº 4, pp. 469-499.

FABRICIUS, Io. A., *Sexti Empirici Opera Graece et Latine*, Lipzig, 1841.

FAUR, José, "Francisco Sanchez´s theory of cognition and Vico´s verum/factum", *New Vico Stud.*, 1987, (5), pp. 131-146.

FLAGE, Daniel E., "Descartes´s three hypothetical doubts", *Mod. Schoolman*, vol. 70, 1992-1993, nº 3, pp. 201-208.

FLORIDI, L., *Sextus Empiricus. The recovery and Transmission of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

FLORIDI, L., "The diffusion of Sextus Empiricus´s works in the Renaissance", *Journal of the History of Ideas,* vol. 56, 1995, pp. 63-85.

GABETTA, Gianfranco, "La scrittura come esenzione. Montaigne e La Boétie", *Auta Aut*, 1992, nº 250, pp. 13-31.

GAITA, Raimond, "Radical critique, scepticism and commonsense" (R. Descartes), *Philosophy*, 1991, suppl. 29, pp. 157-171.

GARIN, E., "La prima traduzione latina di Diogene Laercio", *Giornale critico della filosofia italiana*, 38, 1959, pp.283-285.

GARIN, E., *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954.

GARIN, E., *Dall´Umanesimo all´Illuminismo*, Pisa, 1971.

GARIN, E., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Nápoles, 1983, cap. 1.

GIGANTE, Marcelo, "Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio", en G. C. Garfagnini, *Ambrogio Traversari nel VI Centenario della nascita"*, Florencia 1988, pp. 367-459.

GILLESPIE, Michael Allen, *Nihilism before Nietzsche (Descartes)*. Chicago (III.), University of Chicago Press, 1995, XXXIV.

GLANVILL, Joseph, Collected works of Joseph Glanvill. Prepared by Bernhard Fabian, vol III, *Scepsis scientifica: or, confest ignorance, the way to science (1665)*. Hildeheim, Zürich, New York, Olms, 1985. in getr. Zählung, Gewebe.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín, "El escepticismo en el ocaso del Renacimiento", en *Ágora: Papeles de filosofía*, 1984, pp. 143-161.

GRANADA, Miguel Ángel, *El umbral de la modernidad*, Barcelona, 2000.

GRAS BALAGUER, Menene, *Montaigne. Del saber morir*, Biblioteca de divulgación filosófica, 6, Barcelona, Montesinos, 1988.

-GRENE, Marjorie, "Descartes and skepticism". *Rev. Meta.*, vol. 52, 1998-1999, nº 3, pp. 553-571.

HALKIN, León E., *Erasmo entre nosotros* (versión castellana de Luisa Medrano), Barcelona, Herder, 1995.

-HALKIN, León, *Erasmus. A critical biography*. Trad. John Tonkin. Oxford, Blackwell, 1993.

HASS, Lawrence, "Merleau-Ponty and cartesian skepticism", *Man World*, vol. 26, 1993, nº 2, pp. 131-145.

HILEY, David R. "The politics of skepticism. Reading Montaigne", *Hist. Philos. Quart.*, vol. 9, 1992, nº 4, pp. 379-399.

HORKHEIMER, Max, "Montaigne y la función del escepticismo", *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, 1982, pp. 194-207.

HUMBER, James M. "Descartes´ dream argument and doubt of the material world", *Mod. Schoolman*, vol. 69, 1991-1992, nº 1, pp. 17-32.

IMLAY, Robert A., "Skeptizismus und die ewigen Wahrheiten bei Bdescartes", *Stud. Leibnitiana*, vol. 23, 1991, nº 2, pp. 185-194.

IOPPOLO, A. M., "Sesto Empirico e l´Accademia scettica", *Elenchos,* vol. XIII, 1992, pp. 169-200.

IRIARTE, Joaquín, "Francisco Sánchez "el escéptico", disfrazado de Carnéades", *Gregorianum*, vol. 21, 1940, pp. 413-451.

KRISTELLER, P. O., *Giovanni Pico della Mirandola and his Sources*, Florencia, 1965.

LA MOTHE LE VAYER, François, *Piccolo trattato scettico sul senso comune.* A cura e con introduzione di Domenica Taranto. Trad. di Domenico Taranto (Quaderni del Dipartimento di filosofia e politica. Istituto universitario orientale, 2) Napoli, Liguori, 1988.

LAURSEN, J. Chr., *The politics of skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant,* Brill´s stuides in intellectual history, 35. Leiden, Brill, 1992.

Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siécle. Le retour des philosophies antiques á l´âge classique. Tome II. Sous la direction de Pierre-François Moreau (Biblioteque Albin Michel, Idées), Paris, Albin Michel, 2001.

LUZ, Menahem, "Cynics as allies of scepticism" in *Scepticism Inter-disciplinary approaches*, 1990, pp. 101-114.

MAKIN, William, "Placing Gassendi". *Brit. I. Hist. Philos.*, vol. 2, 1994, nº 2. pp. 149-169.

MALUQUER, J. y Sainz, J., *Marsilio Ficino, Sobre el furor divino y otros textos*, Barcelona, 1993.

MARCEL, R., "Marsile Ficin (1433-1499)", *Les Belles Letres,* Paris, 1958 pp. 131-161.

MARRADES MILLET, Julián. "Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo", *Pensamiento*, vol. 45, 1989, pp. 183-205.

MARTÍNEZ LIÉBANA, Ismael. *El problema del conocimiento del mundo externo en Descartes, Locke y Berkeley.* Madrid, Eos, 1996.

MOLNER, David. "The influence of Montaigne on Nietzsche. A raison d´être in the sun", *Nietzsche - Stud*, vol. 22, 1993, pp. 80.93.

NUSSBAUM, Martha, "Skeptic purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism", en *Journal of the History of Philosophy*, 1991, pp. 521-557.

ONG, W. J., *Ramus and Talon Inventory*, Cambridge Mass. 1958.

ORTEGA Y GASSET, José, *Origen y epílogo de la filosofía,* en *Obras completas*, vol. 9, Madrid, 1983.

PAGANINI, Gianni, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, (Reading 3). Cosenza, Il Busento, 1991.

PAGANINI, Gianni, "Scepsi clandestina. I doutes des pyrrhoniens", pp. 83-122, *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*. A cura di Guido Canziani con la collaborazione di Marialuisa Baldi e di Gianni Paganini (filosofia e scienza nel Cenquecento e nel Seicneto. Studi, 40). Milano, FrancoAnteli, 1994.

PENELHUM, Terence, "Ateismo, scetticismo e fideismo". *Riv. Filos. Neoscol.*, vol. 86, 1994, nº 1, pp.134-153.

POPKIN, Richard, *The history of skepticism from Savonarola to Bayle,* Oxford University Press, 2003.

POPKIN, Richard, “Scepticisme et sciences modernes (XVIe-XVIIe siécles)”, *Révolution scientifique et libertinage*, ed. Par A. Mothu, pp. 105-115.

POZZO, Gianni M., “Pirronismo e antitradizionalismo nell´acribia storica di Pierre Bayle”, *Verifiche*, vol. 19, 1990, nº 3, pp. 283-306.

RICHIR, Marc, "Doute hyperbolique et machiavélisme...", *Arch. Philos.*, vol. 60, 1997, nº 1, pp. 109-122.

RODIS-LEWIS, Geneviéve. "Descartes et Charron". *Arch. Philos.*, vol 57, 1994, Cahier 1, (BC XXI), pp. 4-9.

RODIS-LEWIS, Geneviéve, "Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes", *Rev. philso. France Étrang.*, vol. 117, 1992, nº 4, pp. 439-449.

RODIS-LEWIS, Geneviéve, "Montaigne, Charron, Descartes et la doute" - *Descartes et la Renaissance*. Actes... Textes reunir par E. Faye (pp. 79-85).

ROMÁN, Ramón, “La nueva academia : dogmatismo o *skepsis*”, *Pensamiento,* vol. 51, 1995, nº 201, pp. 455-465.

ROMÁN, Ramón, “Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega”, pp. 79-96.

ROMÁN, Ramón, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba, 1994.

ROMÁN, Ramón, *El enigma de la Academia de Platón*, Córdoba, Berenice, 2007.

SABBADINI, R., *Le scoperte dei codici latini e greci ne´ secoli XIV e XV*, Florencia, 1967.

SÁNCHEZ MANZANO, M. A., *El escepticismo humanista de Francisco Sánchez,* Madrid, Dykinson, 2018.

Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth centuries. Ed. by Richard Popkin and Arjo Vanderjagt (Brill´s studies in intellectual history, 37), Leiden, New York, Koln, Brill, 1993.

SCHMITT, CH. B., *Cicero scepticus,* La Haya, 1972[2].

SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*, La Haya, 1967.

SCHMITT, Charles B., *Reappraisals in Renaissance thought*, edited by Charles Webster, Aldershot (Hampshire), Variorum Reprints, 1989.

SCHMITT, Ch. B., "The Recovery and Asimilation of Ancient Scepticism in the Renaissance", *Rivista critica di storia della filosofia,* vol. 27, 1972[1], pp. 363-384.

SCHMITT, "The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times", en M. Burnyeat ed., *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles. London, 1983, pp. 225-251.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos,* Gredos, Madrid, 1993.

SHAVER, Robert. "Grotius on scepticism and self-interest", *Arch. Gesch. Philos.*, vol. 78, 1996, nº 1, pp. 27-47.

SOMAN, A., "Pierre Charron: A Revaluation", en *Bibliothèque d´Humanisme et Renaissance*, XXXII, 1970.

STEINBERG, Diane, "Spinoza, method and doubt", *Hist. Philos. Quart.*, vol. 10, 1993, nº 3, pp. 211-224.

STEINKAMP, Fiona, "Cartesian doubt renewed", *Amer. Cathol. Philos. Quart.*, vol. 68, 1994, nº 1, pp. 73-85.

STROLL, Avrum, "Scepticism and religious toleration", *Hist. Philos. Quart.*, 1988, (5), pp. 221-232.

STROWSKI, Fortunat, *Montaigne*, París, 1931.

SÚAREZ, Fernando, *Francisco Sánchez y el escepticismo de su tiempo*, Madrid, 1985.

TEJEDOR, César, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1995.

TODESCO, Fabio, "L´Europa scettica delle Neue Zeitungen di Lipsia", *Riv. Filos.*, vol. 81, 1990, nº 3, pp. 399-428.

TODESCO, Fabio, "La rinascita dello scetticismo in etá moderna", *G. Crit. Filos. ital.*, vol. 70, 1991, nº 1, pp. 142-145.

TREVOR-ROPER, Hugh, *La crisis del siglo XVII,* Katz editores, Madrid, 2009.

TZITZIG, Stamatios, "Le scepticisme ancien comme fondement du positivisme juridique moderne" pp. 149-162. *Scepticism. Inter-disciplinary approaches*. Ed. by L. C. Bargeliotes. Proceedings of the Second International Symposium of Philosophy and Inter-disciplinary Research, Zacharo - Ancient Olympia, sept. 27-31, 1988 (International Center of Philosophy and Interdisciplinary Research. Series Congresses´"Proceedings", 2). Athens, Ministry of Culture, 1990, (Distr.:Paris, J. Vrin).

ULLMAN, B. L., *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1955.

VILLEY, P., *Les sources et l´évolution des Essais de Montaigne*, Osnabrück, 1976.

VINCENT, Hubert, "Scepticisme et usage du monde", *Arch. Philos.*, vol. 59, 1996, nº 3 pp. 403-425.

VOGEL, Jonathan, "Cartesian skepticism and inference to te best explanation" (Symposium: Cartesian skepticism), *J. Philos.*, vol. 87, 1990, nº 11, pp. 658-666.

VOLLGRAFF, Guillermo, *Los tres libros de Hipotiposis Pirrónicas de Sexto Empírico*, Madrid, 1926, traducción de Lucio Gil Fagoaga.

WEINSTEIN, D., *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance,* Princeton, 1970.

WESTPHAL, K. R., "Sextus Empiricus contra R. Descartes", *Philos. Res. Arch.*, 1987-1988, (13) pp. 91-128.

WIGSENBEEK, H., "Ancient Greek scepticism in comparison with the philosophy of Th. Hobbes", *Scepticism, inter-disciplinary approaches*, pp. 139-147.

WILSON, Douglas L., "Santayana's Metanoia: The Second Sonnet Sequecen", en *The New England Quarterly*, vol. 39, núm. 1, pp. 3-25.

ZOLI, Sergio, "Il preadamitismo di Isaac de la Peyrére nell´etá previchiana e il libertinismo europeo del Seicento", *Boll. C. St. Vichiani*, 1991 (21), pp. 61-77.